المنظمة العربية للترجمة

ميشال دوشيه

تقاسم المعارف

الخطاب التاريخي والخطاب النياسي

ترجمة

حسين جواد قبيسي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تقاسم المعارف

الخطاب التاريخي والخطاب النياسي

المنظمة العربية للترجمة

ميشال دوشيه

تقاسم المعارف

الخطاب التاريخي والخطاب النياسي

ترجمة

حسين جواد قبيسي

مراجعة

علي نجيب إبراهيم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة

دوشيه، ميشال

تقاسم المعارف: الخطاب التاريخي والخطاب النياسي/ ميشال دوشيه؛ ترجمة وتقديم حسين جواد قبيسي؛ مراجعة علي نجيب إبراهيم.

320 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)

ببليوغرافيا: ص 311 - 312.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-1884-3

1. الأجناس، علم - تاريخ. 2. التاريخ - فلسفة. أ. العنوان. ب. قبيسي، حسين جواد (مترجم). ج. إبراهيم، علي نجيب (مراجع). د. السلسلة.

301

Duchet, Michèle

Le partage des savoirs: Discours historique et discours ethnologique

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113

الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)

e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113

الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان

تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)

برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)

e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2010

المحتويات

مقدمة المترجم

يعود مشروع ميشال دوشيه الفكري إلى العام 1953 حينما بدأت تدرّس في جامعة وهران في الجزائر مباشرةً بعد تخرّجها من دار المعلمين العليا في باريس. وقوام هذا المشروع هو البحث والتحقيق في تاريخ نشوء علم غدا في القرن الثامن عشر يُعرَف باسم الأنثروبولوجيا (الإناسة)(■). وقد رسمت خطوط هذا المشروع في كتابها الأساسي الذي صدر سنة 1971 عن دار ماسبيرو بعنوان **الإناسة والتاريخ في عصر الأنوار** *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* الذي يطرح سؤالاً مركزياً: كيف نشأت الأيديولوجيا الاستعمارية المعاصرة من داخل «فلسفة» الأنوار بالذات، حتى ولو كانت هذه الفلسفة قادرةً أيضاً على خلق مقاومة حازمة لممارسات تلك الأيديولوجيا ونتائجها؟ كان هذا البحث ينطوي على البحث عن

(■) يستخدم المترجم لفظة **الإناسة** مقابل **الأنثروبولوجيا**، ولفظة **النياسة** مقابل **الإثنولوجيا**، ولقد أبقت المنظمة على هذين الاستخدامين في هذا الكتاب حفاظاً على الأمانة للمترجم، وذلك بالرغم من قناعتها باستخدام اللفظ الأجنبي كما هو نظراً إلى وضوحه وسعة انتشاره (المحرر).

[الهوامش التي تحمل علامة (*) هي من وضع المترجم والتي تحمل رقماً متسلسلاً هي من وضع المؤلفة].

إجابة علمية على سؤال مركزي آخر هو كيف جرى تقسيم الإنسانية في تاريخها الطويل إلى شعوب لاتاريخية وأخرى تاريخية، خصوصاً بعد اكتشاف شعوب العالم «الجديد» «القديمة»؟

يُجيب كتاب ميشال دوشيه **تقاسم المعارف** (*Le partage des savoirs*) عن السؤال المطروح بأن هذا التقسيم حدث مع تبلور علم جديد في القرن الثامن عشر هو النياسة (الإثنولوجيا) التي هي امتداد لعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) استطاع أن يتميز بمناهج بحث وقواعد وأصول خاصة به، ومع انقسام الباحثين في هذا الميدان في شأن فلسفة هذا العلم، بين قائل بلاتاريخية الشعوب القديمة وبين رافض لهذا الرأي.

النياسة علم جديد إذاً، لا من حيث تاريخ وجوده، فتاريخه طويل يعود إلى زمن اكتشاف مجتمعات «قديمة» في العالم «الجديد» (أميركا) والقديم (أفريقيا)، بل جديد لأن تدريسه اقترن في الوطن العربي بنفور المثقفين منه وبالنظر إليه بوصفه علماً «استعمارياً» ولأن الباحثين العرب ردّوه إلى أشكال أخرى من المعارف التي عرفها العرب سابقاً كعلم الأنساب والأعراق وعلم القيافة والفراسة وغيرهما. على أن تلك النظرة لم تكن صواباً كلها ولا خطأ كلها؛ إذ لم يكن اكتشاف أميركا اكتشافاً جغرافياً لقارة مجهولة فحسب، بل كان اكتشافاً بشرياً لشعوب جديدة كانت هي الأخرى مجهولةً لدى الأوروبيين. وكان من نتائج هذين الاكتشافين تقدّم علم الجغرافيا في اتجاه اكتمال دراسة الأرض ومعرفتها، ونشوء علم جديد اختص بدراسة الشعوب «الجديدة». لكن هذا «العلم» لم يصبح علماً إلا بعد مروره بمراحل كثيرة نقلته من مجرد تسجيل الملاحظات والانطباعات والآراء الشخصية التي كان يدوِّنها الرحّالة الأوروبيون في مستهل تعرّفهم على «العالم الجديد»، إلى علم بأصول وقواعد لم تتبلور مع

الزمن إلا بعد لأْي، على يد باحثين كان من أبرزهم لويس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan)؛ فدراسة تلك الشعوب كانت ومازالت تتنازعها غايتان: فالغاية العلمية الهادفة إلى المعرفة المحض والتي تتطلّب دأباً طويلاً في الدراسة، كانت ترافقها غاية سياسية ملحة ومستعجلة لدى الدول الأوروبية المعنية بالعالم الجديد، هي معرفة شعوب ذلك العالم والعثور على ما يبرر إخضاعها والسيطرة عليها، فكانت تُرسل بعثاتها الاستكشافية ثم التبشيرية والعسكرية من أجل غزوه واحتلاله واستعماره. لذا، فإن النظرة الأوروبية «العلمية» إلى هذه المجتمعات انطلاقاً من مقارنتها بالمجتمعات الأوروبية وبمقاييس فكر «الأنوار» الأوروبية بقيت رهينة موقف عُرِف بـ **الأوروبية المركزية** (eurocentrisme) وتَعرَّض في ما بعد لنقد عميق.

تنازَع هذا العلم الجديد الذي جعل موضوعه جماعات بشرية سمّيت باللاتينية (ethnies) في القارتين الأميركية والأفريقية بخاصة، تختلف مجتمعاتها عن مجتمعات الباحثين الذين يدرسونها (الأوروبية) تنازَعه اتجاهان فلسفيان يضمّ الأول نتائج أبحاث ذلك العلم إلى نتائج أبحاث المؤرخين ليكون فرعاً من فروع علم أوسع هو معرفة تاريخ البشرية (وأبرز ممثلي هذا الاتجاه هو مورغان نفسه)، وجعله الثاني علماً مستقلاً عن التاريخ بحجة أن الشعوب التي يدرسها ليست تاريخيةً، لأنها بقيت على حالها، لم تعرف سيرورةً تاريخيةً كما يقول فولتير (Voltaire) وليست لها صيرورة تاريخية (كما يقول هيغل (Hegel)) وهي مجتمعات «باردة» تختلف عن المجتمعات «الساخنة» (ليفي ستراوس (Levi - Strauss)).

عند هذا المفترق التقت الغايات العلمية الموضوعية بالغايات السياسية العسكرية. ولا عجب فهذا العلم الجديد/ القديم قطفت

ثمارَه السلطات كما شأنها في كل زمان ومكان، وكما فعلت وتفعل بسائر العلوم الأخرى قديماً (وبخاصة الجغرافيا التي كانت تُستخدَم لأغراض الملاحة والأسفار والتجارة، وكانت في المقام الأول علماً عسكرياً لوضع خطط الاستراتيجيات الحربية) وحديثاً (وبخاصة علوم الفيزياء النووية). إذ تضع يدها على عقول العلماء وتقطف ثمار علومهم وتستولي على أسرارها؛ فالمعروف أن العلوم لا تتقدم من دون أن تتعهّدها السلطات الحاكمة تشجيعاً وتمويلاً ورعايةً. لذا، ارتبط هذا العلم في مستهل نشوئه (القرن الثامن عشر) بالحركة الاستعمارية فاستخدمته السلطات أداةً للتجسس على الشعوب المحلية وارتبط باحثوه وعلماؤه بخدمة الاستعمار وكان له وقعٌ منفّر على المثقفين في البلدان غير الأوروبية، ورفضه المثقفون العرب واتهموا (بحقٍّ حيناً وبغير حق أحياناً أخرى) الباحثين فيه من أنّاسين ونيّاسين أجانب بأنهم استعماريون، واتهموا الباحثين الوطنيين فيه بالعمالة للاستعمار. فالعلم حياديٌّ وإنما السياسة التي تستولي عليه هي التي تُلبِسه التحيّز الذي يُتَّهَم به.

والحق، إن الإهمال الذي قوبل به علم النياسة في الوطن العربي، لا يتناسب مع اهتمام العلوم العربية بميادين معرفية شبيهة به جعلت من معرفة الأعراق علماً قائماً بذاته وألحقت بها فروعاً معرفية أخرى كعلم الأنساب والفراسة وما إليهما. وكما أُضيف هذا العلم الجديد (الإثنولوجيا) الذي يدرس الإنسان لا بوصفه فرداً مستقلاً بذاته بل بوصفه عضواً في جماعة بشرية لا قيمة له خارجها، إلى علم سابق عليه (الأنثروبولوجيا) ليصبح جزءاً منه، كذلك يصحّ القول بأن دراسة الإنسان منفرداً هي موضوع علم الإناسة ودراسته مجتمعاً (في جماعة: تعريف الـ ethnie هو جماعة من البشر ذات لغة وثقافة تميزانها) موضوع علم النياسة لتكون الأنثروبولوجيا إناسة

والإثنولوجيا نياسة. على أن النيَّاسين العرب قدّموا نياسةً وصفيةً حتى من قبل ظهور النياسة التوصيفية فرعاً حديثاً تابعاً للنياسة. وكتُب الرحالة والمستكشفين العرب الكثيرة في هذا الميدان اطّلع عليها الأوروبيون منذ العصور الوسطى وترجموها إلى لغاتهم، وهي لا تختلف في مضامينها وأساليبها ومناهج كتابتها عمّا كتبه الرحالة والمستكشفون الأوروبيون بعد ذلك. بيد أن علم الأعراق يختلف عن علم الإناسة بقربه الشديد من العلوم البيولوجية وحتى الجيولوجية، في حين أن النياسة هي أكثر قرباً من العلوم الاجتماعية (السوسيولوجية) إذ لا ينطوي علم الأعراق بالضرورة على دراسة وجوه الحياة الاجتماعية لدى عرق معيَّن بل يقتصر على دراسة خصائصه البيولوجية ومزايا تكوينه الفيزيائية. أما النياسة فهي علم الثقافات يُعنى بدراسة خصائص الشعوب والجماعات وأحوالها الثقافية كمعتقداتها الدينية وعاداتها وأعرافها وما إلى ذلك، ومعرفة التغيّرات الثقافية الطارئة مع تغيّر الأجيال. موضوع علم النياسة (الإثنولوجيا) هو الإثنية (αθνος) في اللغة الإغريقية القديمة وتعني أمةً وشعباً وليس عرقاً. فالإثنية هي جماعة بشرية (لا شك في كونها ذات عرق معين إلا أنها أيضاً ذات خصائص ثقافية ودينية ولغوية وأخلاقية وتراثية) تتميز عن الجماعات الأخرى لا بانتمائها العرقي (إذ قد يضم العرق الواحد أكثر من إثنية واحدة) بل بجملة خصائصها الأخرى التي يُشكل الاطلاع عليها عبر توصيفها وتحليلها وفهمها موضوع علم النياسة أو الإثنولوجيا. لذا، تختلف الإثنية عن العرق، ولذا تختلف دراسة الإثنية عن دراسة العرق، فالإثنولوجيا لا تهتم بالانتماء العرقي للإثنية إلا عرَضاً ولا تتوقف عنده إلا لماماً. العِرق هو جملة الخصائص المادية البيولوجية والفيزيولوجية الطبيعية التي تظهر في الشكل والهيئة الخارجية للبشر، والمشتركة عبر الوراثة بين جميع المتحدرين من عرق معين، أما الإثنية فهي جملة الخصائص المعنوية

التي تتجلى في السلوك والمعتقد والعادات واللغة المشتركة في جماعة معينة.

وغنيّ عن القول إن عِلمَ النياسة اليوم تطوّر كثيراً بمناهجه وأصول البحث فيه وافترق بأغراضه وغاياته العلمية عما كان عليه في ذلك العصر، وإنَّ على العرب أن يُعيدوا وصل ما انقطع من صلة لهم بهذا العلم. ولعلّ الغاية المرجوّة من ترجمة هذا الكتاب، هي أن يقف القارئ على الاتجاهات الفلسفية المتباينة التي ينطوي عليها هذا العلم، وقد أفلحت المؤلّفة في عرضها بأسلوب شائق مُرهَف. وعلى الرغم من أن الذين جعلوا لعلم النياسة والإناسة مناهج دراسية خاصة به، هم النياسيون القائلون بوحدة التاريخ البشري (تعرض المؤلّفة لفكر ثلاثة منهم: روسو (Rousseau)، مورغان، وإنجلز (Engels)) وبأن الشعوب القديمة (الوحشية والبربرية) لها فضل في تقدّم البشرية وتطوّرها لا يقلّ أهميةً عن فضل الشعوب المدنية، فإن النياسيين الذين قالوا بخروج الشعوب القديمة (موضوع النياسة) عن التاريخ أسهموا إسهاماً فعالاً في بلورة هذه المناهج (تعرض المؤلّفة لفكر خمسة منهم: لافيتو (Lafitau)، فولتير، دو بو (De Pauw)، هيغل، وليفي ستراوس).

لذا، كانت مهمتنا الأساسية في ترجمة كتاب ميشال دوشيه (Michèle Duchet) ترجمة المصطلحات الأنجلوساكسونية التي يستعين بها علم الإناسة والنياسة. ولذا أيضاً، عمدنا إلى إغناء النص بالكثير من الحواشي الشارحة التي سوّغت ترجمة (la gens) بـ عشير، و(les gentiles) بـ أبناء العشير و (société gentilice) بـ مجتمع عشيري و(institutions gentilices) بـ أنظمة/ مؤسسات عشيرية، و(sauvage) بـ وحشي، و(barbare) بـ بري (أو بربري)، و(ethnologue) بـ نيّاس، و(esprit) بـ فكر حيناً وروح حيناً آخر، و(système) بـ سيستام... إلخ.

ثمة نقطة تجمع النياسة بالتاريخ إذاً، وتفصل بينهما في آن، هنا يقع كتاب ميشال دوشيه التي تُظهِر بدءاً من عنوان كتابها مدى الصراع الفلسفي بين تيارَي النياسة اللذين يتنازعان «فلسفة» هذا العلم: إن التيار الذي يضمّ أبحاث النياسة إلى علم التاريخ، لا يرى فيها أكثر من «ضاحية من ضواحي هذا العلم»، في حين أن التيار الثاني يرى أنه لا يمكن للمؤرخ أن يفهم معنى المجتمعات القديمة فكيف له أن يؤرخ لها؟ فكلود ليفي ستراوس يُنكِر على المؤرخين أن يكون لهم دور في دراسة المجتمعات القديمة «الباردة» (موضوع النياسة) لأن مناهجهم وأدوات عملهم لا تتناسب مع مقتضيات دراسة هذه المجتمعات ويحصر دورهم في دراسة المجتمعات المدنية التي يفصلها عن تلك المجتمعات حدّ الكتابة، في حين أن هنري لويس مورغان يجعل تاريخ البشرية واحداً شاملاً المجتمعات جميعاً قديمها وحديثها ولا يرى أن الكتابة حدٌّ فاصل بين مجتمعات باردة وأخرى ساخنة.

فإذا كان الكتاب يُقرأ من عنوانه، ففي عنوان الكتاب ما يستحق التوضيح ليصبح الكتاب مقروءاً؛ فالمعارف التي تعنيها المؤلّفة بكلمة (savoirs) هي تلك التي توفرها دراسة مجتمعات قديمة يرى النياسيون أنها غير ممكنة باستخدام المناهج وأدوات التحليل التي تستخدمها العلوم الإنسانية الأخرى (ومن بينها التاريخ) في حين يرى المؤرخون أن معرفتها ـ أياً كان الفرع العلمي الذي يدرسها ـ لابدّ أن تندرج في إطار معرفة تاريخ الإنسانية الشامل وأن تسدّ ثغرات النقص في تلك المعرفة. فهي إذاً ليست جملة المعارف بل إنها تقتصر على تلك التي يتنازعها عِلمان أو حقلان معرفيان هما التاريخ والنياسة. كما أن كلمة (partage) لا تعني أن تقاسم المعارف يتم بالتوافق والتراضي وإنما هو تقسيم ينطلق من سجال يدور ـ داخل حقل المعرفة النياسية ـ

حول فلسفة هذا العلم وقد تعددت اتجاهاتها وباتت مختلفة المذاهب، تبعاً للموقف الذي يتخذه النيّاس من فلسفة التاريخ.

ترصد ميشال دوشيه مراحل تطور تلك المعارف لدى بعض كبار الكتّاب، أما لافيتو مثلاً فيُدخِل الأميركيين في التاريخ لكنه يشبّههم بشعوب «العصور السحيقة القِدَم» من دون أن يجعلهم في عداد تلك الشعوب، بسبب جمودهم وانعدام تطوّرهم. وينظر فولتير إلى الإنسان الوحشي البرّي من خلال ما يُنجزه في التاريخ الشامل للفكر الإنساني، في حين أن مالتوس (Malthus) يؤسس مبدأ السكان على دراسة المجتمعات جميعاً بريّة كانت أم مدنيّة. أما كورنيليوس دو بو (Cornélius De Pauw) فلا يرى في الهنود (الأميركيين) إلا بشراً تعطّلت قدرتهم على التقدم بسبب جبلّتهم الفاسدة وفكرهم المحدود. ويتصوّر هيغل شعوباً بلا تاريخ ويُدرِجها في خانة الطبيعة. ويجعل هنري لويس مورغان النياسة عِلماً ذا قواعد وأصول باكتشافه «أنظمة القرابة» لدى جميع الشعوب القديمة التي يجعل تاريخ المدنيّة امتداداً لتاريخها ويجعلها حلقةً أساسيةً في تطوّر الجنس البشري. ويتبعه إنجلز فيُلحق اللاتاريخ بالتاريخ مشدداً على الوحدة الجوهرية للجنس البشري. أما كلود ليفي ستراوس فإنه يرفض فكرة التاريخ الجامع للجنس البشري، ويبقى أميناً ـ جزئياً فحسب ـ لفكر جان جاك روسو، بتمييزه المجتمعات الساخنة التي تعرف الكتابة عن المجتمعات الباردة التي لا تعرف الكتابة لكنها تنتِج أساطير.

تقاسم المعارف الذي ترصده المؤلّفة هو تقسيم نظريّ، لكن المعارف نفسها لا تخرج عن إطار «إعادة تركيب تاريخ البشرية» كما تقول مؤلّفة الكتاب.

مقدمة

لن نذهب إلى حد تاريخ التأريخ (l'histoire de l'histoire) ولا حتى إلى التأريخ لكلمة تاريخ، وإنما سنعمد فقط إلى التأكّد من أن العلاقة بين التاريخ واللاتاريخ تستحق التفحص باسم الخطاب النياسي (الإثنولوجي). لم يحدُث، إلى يومنا هذا، أن أُعيد النظر في العلاقة التي تربط تدوين الرحلات والأسفار بالنياسة والنياسة الوصفية (الإثنولوجيا والإثنوغرافيا)(*). فالنياسة نتيجة بديهية لما أفضى إليه مسار اكتشاف العالم الجديد (القارة الأميركية) واستكشافه وغزوه والاستيلاء عليه. هذه البداهة هي التي نسعى إلى وضعها موضع تساؤل وبحث، مادام صحيحاً أن كل شيء يندرج في نظام التداخل

(*) النياسة الوصفية (الإثنوغرافيا) هي مرحلة العمل الميداني في الدراسة النياسية (الإثنولوجية)، ومهمتها تجميع المعلومات وتدوين الملاحظات قبل المباشرة بتحليلها. ويمكن اختصار العلاقة بين النياسة التوصيفية والنياسة والإناسة (الإثنوغرافيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا) بأن الأولى هي مرحلة جمع المعطيات والمعلومات من خلال معاينة مجتمعات الجماعات البدائية (الإثنيات) ورصد أنماط معيشتها وفهم ثقافتها ولغتها، فهي أداة عمل الإثنولوجيا تتعامل معها تعامل علم الآثار (الأركيولوجيا) مع الأبحاث والحفريات الأركيولوجية، بغية صوغ تلك المعطيات والمعلومات في قالب نظري. وكلتا الإثنولوجيا والإثنوغرافيا التي تنضوي فيها، تنضويان في الأنثروبولوجيا التي غالباً ما يستخدمها الأنجلوساكسونيون بمعنى إثنولوجيا.

بين المعرفة والخطاب، خلافاً لمذهب الاستمرارية(*) الواهم الذي يتمسّح تاريخ أفكاره بضرب من الفلسفة.

إذا كان ثمة وهم فلأن النسيان يُغيّب فكر فوكو (Foucault) الذي يدحض الغائية(**) (finalisme) الضيقة: فأشكال ظهور المعرفة وتجلّيها، والتشكيلات النظرية تعرف كل عصر ـ بالمعنى العام ـ بميزة يتفرد بها، وبوصفه جزءاً من نص لمّا يكتمل. وتنطبق هذه القاعدة أكثر ما تنطبق على عصر الأنوار، إذ يخضع لتحليل ذي طبيعة غائية (téléologique)؛ إذ يُنظَر إلى كل فترة من فترات ذلك العصر، وكأنها صورة لما أفرزه، صورة ثورة هي الثورة الفرنسية. هذه المرجعية الثابتة تشحن النصوص بتاريخية تملؤها تكلفاً وتصنعاً فتيبِّسها. إذ ينبغي أن تُعاد إلى الكلمات والأشياء مرونتها الكاملة داخل خطاب تتعدّى جدّتُه فكرة «الثورة» ذاتها بأشواط بعيدة.

عمدنا إذاً إلى اختيار نصوص تقع عند مفاصل استراتيجية حساسة داخل كل نظري، نصوص وحشية(***) وحضارية، ليس من

(*) الاستمرارية (continuisme): نظرية قديمة في الطبيعة كان فيها اتجاهان مختلفان من دون تناقض، وذلك منذ ما قبل الفلسفة الإغريقية: يرى الاتجاه الأول أن الوجود بِكُلّ ما فيه (الكون والزمن والمادة) قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، بينما يرى الاتجاه الآخر أن هذه القسمة تصل إلى حد تقف عنده وهو الذرة. ولذا أُطلِق على هذا التيار في القرن الثامن عشر اسم الانقطاعية (discontinuisme). بعد فلق الذرة استُعيدت مقولات الاستمرارية الأولى مع الفيلسوف الأميركي كوين (Quine).

(**) غائية (téléologie): نظرية وعقيدة فلسفية ترى أن العالم يتجه نحو غاية نهائية أو هدف نهائي، وهي أيضاً تحديد غاية الوجود وغاية كل شيء في الوجود ودراسة هذه الغاية والبحث فيها، أما (finalisme) فهي الأخرى عقيدة فلسفية ترى أن كل شيء في الوجود له غاية نهائية وراء الغايات الأخرى الظرفية، وهي القضية الكبرى في وجوده.

(***) sauvages: تطرح كلمة بري مقابلاً لـ sauvage إشكالاً في ترجمة المراحل الكبرى الثلاث في تقسيم المجتمعات بحسب النياس هنري مورغان، وهي: sauvagerie، وbarbarie، وcivilisation إلى العربية، وذلك منذ أن تُرجِم كتاب كلود ليفي ستراوس (*La pensée sauvage*) تحت عنوان **الفكر البرّي**؛ فالبري لا يبعث في ذهن القارئ العربي على =

أجل «إبراز» موضوع أو فكرة ولا للرجوع إلى «الجذور»، بل من أجل تبيان طبيعة الصلات بين النياسة - وهي خطاب خصوصي حول مجتمعات يصفها بالوحشية - والتاريخ الذي سنرى استخداماته وأغراضه المتعددة منذ مطلع القرن الثامن عشر.

يقيناً، ليس لذلك التاريخ أي علاقة بـ «دراسة التاريخ» كما نعرفها اليوم، حيث لا يقتضي **التأريخ**(1) معرفةً فقط بل يقتضي منهجاً أيضاً: «امتلاك الماضي» و«الوعي بالزمن»(2). بيد أن التأكيد يحتاج إلى شرح وتوضيح، كما سنرى. لندَع مؤقتاً، الخطاب النياسي جانباً، على أن نعود إليه لاحقاً، لنستكشف جوانبَه المختلفة، ونُسائل الاستخدامات المتعددة للتاريخ وقد توزّع ميدانُه بين موضوعات متعددة. ذلك أننا نخطئ خطأً فادحاً إن نحن نَسبْنا إلى مؤرخي عصر الأنوار عبقرية القدماء مدوّني الوقائع الإخباريين، أو البراعة العلمية لدى المؤرخين المعاصرين. لا بل إننا نرتكب خطأً أكثر فداحة إن نحن نسبنا إليهم علاقة بالتاريخ خالصة من أيّ إبهام. ففولتير الذي طُلِب إليه أن يُعرّف كلمة تاريخ في **الموسوعة** (*L'Encyclopédie*) يقول إنّه «فن نقل الوقائع بالكتابة»، ويقول أيضاً إنّه «سرد الوقائع على أنها حقائق واقعة». في المرة الأولى حينما يقول إن التاريخ تقنية تدوينية، يربطه بـ «فن الأخذ والحفظ» و«فن النقل والإيصال»: فالتاريخ في حياة

= النفور وليس فيه معنى التناقض مع الحضري، لا بل إن البري ينطوي في معناه على جوانب محببة وإيجابية، خلافاً للوحشي الذي هو نقيض الإنسان. ثمة سببان إذاً يدعوان إلى اعتماد وحشي مقابلاً لـ :sauvage أولهما انطواء الكلمة الفرنسية على معنى البري والوحشي في آن، وثانيهما ضرورة التمييز بين المرحلتين التاريخيتين المُشار إليهما لدى مورغان: فإذا اعتمدنا المرحلة الوحشية لـ sauvagerie أمكن لنا أن نجعل البرية مقابلاً لـ barbarie للتمييز بين المرحلتين، ولقرب البرية من البربرية لفظاً وغايةً.

(1) Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1974).

(2) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 13.

الشعوب «تكملة للذاكرة» تنقل الماضي إلى أبناء الحاضر وتمنحهم القدرة على الرجوع إليه عبر تشغيل ملَكة متطورة بفضل الثقافة[3]. للتاريخ كَرامة ناجمة عن جعل الماضي والحاضر يتواصلان وناجمة أيضاً عن صنع التاريخية إن جاز القول، أكثرِ مما هي ناجمة عن **سرد الوقائع والأحداث**. ومن يلقن «فناً» إلى هذا الحدّ، فلا شكَّ في كونه حضارياً «امتلك الماضي» و«الوعي بالزمن».

يشدد الجزء الثاني من التعريف الذي يقدّمه فولتير على سرد الوقائع ويصِرّ على «صحة هذا المعطى» الذي يشكِّل مادة عمل المؤرخ: يستبعد «السرد» كتابة المدوِّن، ويتطلّب من المؤرخ نمطاً آخر من التدخل، هو بناء معنى يُزيل عن التاريخ انعدام الوضوح وانعدام القيمة. وتحضر في الذهن مرةً أخرى تصورات اليوم: فـ بول فين (Paul Veyne) يرى أن «التأريخ سردُ أحداث [...] التاريخ قصّ»، ويضيف، مستعيداً تقسيمات جيرارد جينيت (Gérard Genette)، إن التاريخ «حِكائي وليس محاكاة»[4]. يتضح أن التعريف الذي يقدمه فولتير بإيجازه الشديد يشمل الأساسي في ممارسة التأريخ ويحسب حساباً لغموضه.

ومع ذلك، فليس هناك ـ كما تقول ميشال جالي[5] (Michèle - Jalley) أي تفكير حول التأريخ يمكن مقارنته بتفكير روسو، فضلاً

---

(3) هذه العبارات مذكورة ومرتبة في حيّز جُعِل في مستهلّ (*l'Encyclopédie*)، تحت عنوان «**النظام المعقلن للمعارف الإنسانية**» (*Système raisonné des connaissances humaines*).

(4) Gérard Genette: *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1971), pp. 14 et 15, et *Figures II* (Paris: Seuil, 1969), p. 50 notamment.

(5) حول مادة تاريخ (*Histoire*) بالفرنسية، انظر: Michèle Duchet et Michèle Jalley, *Langue et langages de Leibniz à l'encyclopédie: Séminaire de l'école normale supérieure de Fontenay*, avec la collaboration d'Yvon Belaval [et al.] (Paris: Union générale d'éditions, 1977), p. 351.

عن سواه من المؤرخين. وكأنما التاريخ لا يتعدى كونه عدداً من الوقائع صالحة لأن تكون كذلك، وسرداً لها. ويبدو أن مهارة المؤرخ، في النظام الموسوعي، تستبعد التأمل والتفكير. ولكن حين نعلم أن فولتير هو مبتكر عبارة «فلسفة التاريخ» وهو أول عنوان لـ **مبحث في السلوك والعادات** (*Essai sur les mœurs*)، يمكننا أن نتساءل عما إذا كان يعني بالممارسة التي يتحدث عنها في الموسوعة، ممارسة المؤرخين الذين يجتمع عندهم فن السرد والمعرفة من أجل إتقان هذا «الفن» بصرف النظر عن أي غاية أخرى. وإذا قيل أكثر من ذلك، فمن أجل توجيه الخطاب التاريخي نحو مآرب وغايات أخرى، ومن أجل استخلاص عبرة من الوقائع الغافلة عن تتابعها الزمني، وافتراض معنى ضمنياً.

ويبدو أن المؤرخين الألمان هم أول من استخدم العبارتين للدلالة على التأريخ: القَصّ أو السرد وفلسفة التاريخ، التاريخ الذي ينقَّب عنه ويُبحَث عن تفاصيل وقائعه، والتاريخ على طريقة هيغل وماركس (Marx). لا يدع اللفظ بالألمانية أي مجال للغموض: فكلمة geschichte تفيد مجرى الوقائع والأحداث، وكلمة Gechichtschreibung تفيد سرد أو قصّ أو حكاية هذه الوقائع والأحداث. وهذا تقريباً هو الفرق الذي يُقيمه علماء السرد والقصّ بين التاريخ والحكاية. أما النظام الاستدلالي الذي يختاره المؤرخ - «السرد» - فينتمي إلى التأريخ (Histoire): هذه الكلمة العلمية اندثرت كليّاً في القرن التاسع عشر، لكن أشكالها الوصفية بقيت حية.

في **الأيديولوجيا الألمانية** (*L'idéologie allemande*) لكارل ماركس[6] مثلاً، تَظهَر هذه التناقضات بوضوح، إذ تضعنا كلمة

(6) Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia (Paris: Editions sociales, 1972), pp. 74, 78, 126, =

في مجرى التاريخ، وتضعنا كلمة historié ومشتقاتها على geschichte صعيد التأمل والفلسفة (التي يمكن أن تكون، هي ذاتها، إمّا محض أيديولوجيا أو نظرية للحركة التاريخية «الواقعية»). لكنْ لابدّ أيضاً من التنبّه إلى أن لعبة التناقضات يمكن أن تُسقِط الحشو والإسهاب، فكلمة Auffassung التي تعني تصوراً للفكر سوف تُضاف إليها في ما بعد كلمة geschichte لتعني عندئذ تصوراً للتاريخ (une conception de l'histoire). خلافاً لذلك، فإن عِبارتَي historischer Prozess وhistorichen Entwicklung تعنيان حركة التاريخ أو السيرورة التاريخية (processus historique) على نحو ما يمكن لنا «فهمُ»ها انطلاقاً من الموضوع التاريخي الذي يُسمّى geschichtliche Entwicklung وهو التطور التاريخي.

غالباً ما أعرب الفرنسيون عن استيائهم لعدم وجود عبارات بهذه الدقة في لغتهم، ثم لجأوا، لكي يسدّوا هذا النقص، إلى كتابة كلمة تاريخ بحرف كبير أو صغير تبدأ به الكلمة، فهم يكتبون الحرف الأول من كلمة تاريخ كبيراً (Histoire) حين يريدون أن يكون للتاريخ معنى تصوّر ما للتاريخ، ويكتبونه عادياً (histoire) حين يريدون أن يكون التاريخ بمعنى مجرى الأحداث، أي موضوع الحكاية التاريخية. والأرجح أن يكون رفض «فلسفة التاريخ»، وحتى رفض نظرية التاريخ[7] هو ما أنتج هذه النزعة التبسيطية الصفائية[*] (purisme)

= منطلق هذه الأفكار مقالة لـ ج. ب. غوتشياردي (J. P. Guicciardi) نُشِرت في مجلة *La Pensée* (حزيران 1974) بعنوان: «البحث في شأن القرن الثامن عشر» (La recherche sur le XVII ème siècle). نُدين بالكثير لجيلبير باديا (Gilbert Badia) الذي فسّر لنا المقاطع الأساسية من **الأيديولوجيا الألمانية**، ولميشال جالي (Michèle Jalley) التي مدّت لنا بفطنتها ونباهتها يدّ العون والمساعدة.

(7) مُعلَن بوضوح في مقدمة كتاب **صُنع التاريخ** (*Faire de l'histoire*) (مذكور آنفاً).

(*) مذهب في الجماليات (l'esthétique) يعيد الفنون إلى أشكالها البدائية، وهو في أدب النثر حرصٌ مفرطٌ على صفاء اللغة والأسلوب، وفي فن العمارة مذهب انبثق عن الفن =

وليس هم حسبان نماذج الخطاب وأشكاله. بذا، كانت عملية التمييز بالفرنسية بين التأريخ (Histoire) والتاريخ (histoire) شكلية خالصة لم تجلُ الإبهام والغموض، وذلك لأن أسلوباً معيناً في كتابة التاريخ مرفوض قطعاً. يطرح ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** مشكلة كتابة التاريخ هذه بكلّ تعقيداتها غير المنفصلة عن نظرية التاريخ، فالعلاقة بين التأريخ (Histoire) والتاريخ (histoire) ليست في معظم الأحيان سوى رفض مطلق لفلسفة التاريخ بقضّها وقضيضها. وتلك، ولا ريب، «مشكلات جديدة» و«طروحات جديدة» و«موضوعات جديدة»، شريطة أن يبتعد «التاريخ الجديد» عن نظرية التاريخ، أياً كانت هذه النظرية. تبقى ازدواجية التأريخ/ التاريخ (Histoire/ histoire) متماسكة، ولكن حيث إنها من خارج الخطاب ذاته، فهي ليست أداة فكرية ضرورية لصياغته.

ومع ذلك فليس مُمكناً لأيّ تاريخ ان يُكتَب إلا إذا أفرز أيديولوجية خاصة به، حتى لو رفض في أول الأمر أن يكون له غرض أيديولوجي: «[...] ولا نتاجَ يكتبه المؤرخون من دون فلسفة للتاريخ» على حد قول ميشال دو سيرتو[8] (Michel de Certeau)، وينطبق هذا التنبيه على التاريخ في جملته. ويمكن لنا أن نخلص من ذلك إلى القول بأن تعددية التواريخ تندرج تحت عنوانَيْ التأريخ (Histoire) والتاريخ (histoire) من دون أن تكون كتابة أول حروفه بخط صغير أو بخط كبير شيئاً آخر غير وهمٍ نظري لا أكثر. مع

= التكعيبي يلتمس البساطة الهندسية في البناء. وهو في التاريخ مدرسة تقتصر على ذكر الأحداث والوقائع وتُقصي من التأريخ لها أي تفكير أو تأمل فيها لاستنتاج عِبَر التاريخ أو دروسه التي توصف بالتاريخية.

(8) Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), p. 147.

التأريخ (Histoire) تعود مشكلة المغزى من جديد. فلكل نص تاريخيّ أهمية نظرية حتى لو زعم المؤرخ كاتب النص أنه لا يكتب سوى وقائع وأحداث فقط.

مهما يكن من أمر، كان لابدّ من أن ترمي «العلوم الإنسانية» بكل ثقلها لكي نفكر، على غرار النموذج الألماني، في بناء نظام من الألفاظ والمعاني لكلمة **تاريخ**. ففي العصر الكلاسيكي، كانت الكتابة التاريخية في منزلة وسط بين «التواريخ» التي تتقاسم حقل المعرفة، وبين تاريخ امتاز بالفلسفة حيث الأيديولوجيا المهيمنة فرضت نفسها. تطرح مارغريت هادغن (Margaret Hodgen) في كتابها الإناسة **في القرنين السادس عشر والثامن عشر**[9] (*Early Anthropology in the XVI and XVIII Centuries*)، سؤالاً لابدّ من التوقف عنده لأنه يستحق التأمل والتفكير: «ما كان معنى التاريخ في ذلك الوقت [...]؟» و«أي تواريخ كانت تُكتَب آنئذ؟» كما تطرح سؤالاً آخر: «أي نوع من التاريخ [كان يجب] على النياسة أن تكون في ذلك الوقت؟» وتلك في نظري أسئلة في منتهى الأهمية: لماذا جعَل التاريخ الشعوب «الوحشية» (وفق التسمية التي تُطلَق عليها) على هامشه؟ وأيّ نوع من الخطاب التاريخيّ أصبح خطاباً «نياسياً» لمعالجة نظام معرفيّ جديد؟ يلاحظ موريس غودلييه (Maurice Godelier) أن «حقل دراسات موضوعه جميع المجتمعات غير الغربية التي اكتشفها الغرب خلال توسّعه في العالم [...] قد أخذ يتكوّن شيئاً فشيئاً»[10]، على أن التاريخ كان يضمّ بين مكوّناته وفي

---

(9) Margaret Trabue Hodgen, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, [1971]), pp. 452 et 453.

(10) Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (Paris: Francois Maspero, 1973), pp. 28-29.

فروعه المختلفة مجموعةً من الأمور: إن التاريخ الطبيعيّ والأخلاقيّ والمدنيّ والسياسيّ لمنطقة معينة كان يمكن أن يتناول نباتات هذه المنطقة وحيواناتها وثرواتها الطبيعية وعادات أهلها وتقاليدهم ونمط عيشهم والأسلوب الذي يسوسون به أمورهم. والحق، أنّ من النادر أن نجد كتاباً يتناول جملة هذه الأمور معاً. فالأخذ المتأخر بهذه التسمية أو تلك، وغياب مشروع طموح كهذا، وحقيقة أن تكون أميركا (العالم الجديد) وأفريقيا المعنيتَين بمثل ذلك المشروع، يدل على مدى مرونة كلمة تاريخ القابلة لاستخدامات متعددة، بمعان مختلفة. في **الموسوعة** تعريف بـ التاريخ الطبيعي، وهو من بقايا مفهوم قديم لعبارة نجدها عند ابن خلدون[11]، مُدرَج تحت مادة تحمل الاسم نفسه، وهو أنه «وصف لمنتجات الطبيعة». وعلى غرار هذا التاريخ الطبيعي يبتكر الأب أكوستا (Acosta) التاريخ الأخلاقي[*] الذي يمكن له أن يغدو

---

(11) Ibn Khaldoun, *Les textes sociologiques et historiques de la «Mouqaddima», 1375-1379* classées, traduits et annotés par G. H. Bousquet (Paris: Rivière, [1965]), p. 1721

(*) يبحث لافيتو في عادات الشعوب القديمة (Moeurs des peuples primitifs) ليكتب تاريخها الأخلاقي (leur histoire morale) فما العلاقة بين العادات والأخلاق؟ في الفرنسية تتضح العلاقة المعنوية بني الأخلاق والعادات من كون morale وmoeurs مشتقين من جذر واحد، فما العلاقة المعنوية بين الأخلاق والعادات في العربية؟

تاريخ الأخلاق هو تاريخ العادات، غير أن الإشكال أن أخلاق العربية تنطوي على المعنى الإيجابي فحسب («وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت...» - أحمد شوقي)، أما moeurs فهي العادات كما هي عليه من دون أي حكم قيميّ، ولم تتخذ معنى أخلاقياً إلا في وقت حين ارتبطت الأخلاق بإرادة الإنسان أي بخياره في أن تكون أخلاقه مقبولة اجتماعياً أم مكروهة، وصار لها المعنى الفلسفي الذي جعله نيتشه موضوعاً لكتابه *Généalogie de la morale* وفسّر فيه معنى خير وشر وصالح وطالح (bien et mal). فلما كانت الأخلاق تتجلّى في السلوك الذي هو «ما يتعوّده كلّ امرئ من دهره» (المتنبي) تكون الأخلاق هي العادات، وازدواجية ترجمة moeurs إلى العربية حيناً بأخلاق وحيناً آخر بعادات، تعود إلى أن كلمتَي أخلاق وعادات مرجعهما المعنوي واحد.

مدنياً أو سياسياً من خلال التوسّع في الموضوع الأساسي. يحمل كتاب أكوستا العنوان التالي: **تاريخ الهند الشرقية والغربية الطبيعي والأخلاقي**، وهو يتناول موضوعات مهمة تتعلق بالسماء والعناصر والمواد والمعادن والنباتات والحيوانات الخاصة بهذا البلد، وقواعد السلوك ومجموعة العادات والتقاليد والاحتفالات والشرائع والحكم والحروب عند الهنود[12]. لا نجد عبارة التاريخ الأخلاقي في قاموس فورتيير (Furtière) بمعنى تاريخ السلوك والعادات أو وصفها، لا في نسخته الصادرة سنة 1690 ولا في نسخته الصادرة سنة 1743. كان ثمة معنى آخر سائد في ذلك الوقت، هو الذي يُشير إليه كلود فرانسوا مينيسترييه (C. F. Menestrier) في كتابه **الخصائص المختلفة لكتب التاريخ** (*Les divers caractères des ouvrages historiques*) الصادر في ليون سنة 1694: التاريخ الأخلاقي هو ذلك «التاريخ الذي يمتدح الفضائل ويذمّ الرذائل»، مقدّماً للناس أمثلةً صارخة على ذلك. ولكن من الأخلاق إلى العادات وقواعد السلوك، يبدو أنه حدث تراجعٌ غيّر في الوقت نفسه معنى كلمة **تاريخ**، أو على الأقل نفى عنه ما كان يسمح له بأن يكون طبيعياً أو أن يكون أخلاقياً أو مدنياً أو سياسياً، قابلاً لأن يصف كل شيء وأن يتناول كل شيء. إذ ينبّه أكوستا قارئه منذ الصفحة الأولى من كتابه، تحت عنوان **تنبيه**، إلى أنه لن يجد في هذا الكتاب «تاريخاً» بالمعنى المتعارف عليه، إذ «سيكون في قسم

(12) صدرت الترجمة الفرنسية في باريس (سنة 1616) عن الأصل الإسباني (1591) بالعنوان نفسه، وهو (بالفرنسية): *Histoire naturelle et morale des Indes, tant orientales qu'occidentales, où il est traité des choses remarquables du Ciel, des éléments, métaux, plantes et animaux qui sont propres dans ce pays, ensemble des mœurs, cérémonies, lois, gouvernement et guerre des indiens.*

منه تاريخياً وفي القسم الآخر فلسفياً»، لأن أحداث البشر وعاداتهم ليست من «عمل الطبيعة» فقط، بل هي بـ «محض إرادتهم» أيضاً: العالم المخلوق يندرج في مشيئة الله، وللتاريخ الأخلاقي، كما للتاريخ الطبيعي للهند، معنى محدد من خلال نظرة فلسفية إلى التاريخ البشري. لقد ظلَّ الحيّز الذي تحتله عادات الشعوب في هذا النمط من الخطاب «التاريخي» آخذاً في التزايد من أكوستا إلى فولتير مروراً بـ لافيتو. طرأ تحوّل على التاريخ الأخلاقي المفعَم بالأيديولوجيا. وكتاب لافيتو **عادات الأميركيين الوحشيين مقارنةً بعادات العصور الأولى** يجعل من المقارنة، كما سوف نرى، مُسوِّغاً لتأليف هذا الكتاب، ويجعل من التاريخ الأخلاقي سجلاً مُنتظَماً لمعتقدات البشر وعاداتهم منذ أن وُجِدوا، فيما يتعدّى التاريخ بوصفه خبراً أو حكايةً متسلسلةً زمنياً، نتجه نحو التأريخ بوصفه نقطة التقاء التواريخ المفردة لمختلف أمم العالم وشعوبه التي تُعتبَر أنها تشكّل عالَماً أخلاقياً واحداً ووحيداً. من هنا مبعث حيرة فولتير الذي كان يدرك جيداً أنه يطرح فلسفة التاريخ، ثم انتهى إلى وصف كتاب **مبحث في العادات** بأنه كتاب يتصل «جزؤه التاريخي» بـ «جزئه الفلسفي» اتصالاً محكَماً.

«التاريخ» في القرن الثامن عشر هو «تاريخ الحضارة (أو المدنية)»، على حد قول «فرانسوا فوريه»[13] (François Furet). علينا أن نوافق على ذلك، ولكن بعد التدقيق في معنى كلمة **مدنية/**

---

(13) انظر ص 16 من مقالة: F. Furet «La naissance de l'histoire,» في العدد الأول من مجلة *Histoire* الفرنسية، وهو بعنوان: Claude Billard [et al.], *Enseigner l'histoire* (Paris: Hachette, 1979).

(*) الصيغة التي تُبنى عليها كلمة civilisation بالفرنسية هي ككل كلمة مبنية على الصيغة المنتهية باللاحقة tion تجمع في معناها المصدرين تفعُّل وتفعيل معاً؛ فعلى حين أن العربية تجعل لِكُلّ من فعليْ تحضّر (تمدَّن) وحضَّر (مدَّن) مصدراً خاصاً به هما تحضُّر (تمدُّن) =

حضارة (civilisation) تعني هذه الكلمة أيضاً القدرة على **تمدين**(*) **(تحضير)** غير الذي يُعتبَر عاجزاً عن التحضّر (أي التمدُّن أو بلوغ الحضارة والمدنية) بنفسه. ظهرت الكلمة بمعناها الإيجابي منذ العام 1760 في مذكرات المحفوظات الاستعمارية (الأرشيف الكولونيالي): تحضير الآخر واستعماره عملٌ واحد[14]. وبالمعنى السلبي ظهر قبل ذلك، في العام 1756، في كتاب ميرابو (Mirabeau) **صديق البشر** (*L'ami des hommes*)، لكن الاقتصاديين الاسكتلنديين بزّوا الاقتصاديين الفرنسيين فطوّروا في نهاية القرن مفهوماً علمياً للحضارة ومسارها[15]. ومن داخل هذا التاريخ الظافر حدث لقاء الغرب بالمجتمعات التي تبدو كأنها من دون ماضٍ ولا كتابة. كان التاريخ الوصفي والتاريخ السردي يبدوان كافيين للكلام عن الشعوب مجهولة الأصول والمسار في معارج شديدة الاختلاف عن تلك التي كان قد تم اكتشافها حتى ذلك الحين. كان يبدو أن طرق التواريخ المتعددة الطبيعية والأخلاقية والمدنية وحتى السياسية قد شُقَّت، وأن التنسيق بينها يُفسح في المجال أمام التطوُّر على اختلاف أنواعه.

= وتحضير (تمدين) فإن مصدر هذين الفعلين بالفرنسية: se civiliser (تحضر، تمدّن) وciviliser (حضَّر، مدَّن) واحد: civilisation. والحضري أو المدني، في اللغة العربية، هو الإنسان الذي يُنسَب إلى الحاضرة أي المدينة، خلافاً للبدوي الذي يُنسَب إلى البادية.

(14) ذكرت عدداً كبيراً من المراجع في كتابي: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), الصادر أيضاً عن منشورات فلاماريون (Flammarion، 1977). أشدد هاهنا على مذكرات البارون بيسّنير (le baron de Bessner) وعلى رينال (Raynal) الذي استخدم مذكراته في كتابه: G. T. Raynal, *Histoire des deux Indes.*

(15) في شأن كلمة حضارة أو مدنية (civilisation) يمكن الرجوع إلى ما كتبه جان ستاروبنسكي في: Jean Starobinski, *Le temps de la réflexion* (Paris: Gallimard, 1980-1989), vol. 3, pp. 13-15, غير أنه لم يعالج المعنى الفعّال لهذه الكلمة.

والحق أن أياً من الكتب المؤلّفة حول عالم الاكتشافات لا ينتمي بوضوح إلى التاريخ ولا إلى التأريخ. فكتاب بوفون (Buffon) التاريخ الطبيعي لا يقف عند حد وصف الأجناس و«الأنواع» وتبويبها، بل هو أيضاً كتاب «فلسفي جزئياً»: ثمة أجناس أرقى من أجناس أخرى، فبعضها سار في درب الانحطاط، وفي ذلك «نظرة» إلى الطبيعة تصبو إلى غاية، إلى وضع سلّم تراتبي للكائنات الحية ولمختلف أجناس البشر، أكثر مما هي «نظرة» إلى نظام تصنيف نباتي (كما وضعه لينيه [*] (Linné)). كذلك عندما ينظر فولتير، في كتابه **مبحث في العادات** إلى «عادات الفرس وسلوكهم وعقليتهم» أو إلى «العادات وطرائق الحكم والتقاليد في زمن شارلمان» فإنه يكفّ عن السرد، ليقول ما هو أساسي يتصل بالطبيعة البشرية وحضور الله في التأريخ (l'Histoire)، وفقاً لفلسفته. يجب ألا تخدعنا حيل المؤرخين ونواياهم المعلنة: يُخفِق التاريخ الأخلاقي في وصف العادات والسلوك من دون أن يُصدِر أحكاماً على طبيعتها وقيمتها. وعليه، فمن العبث أن ينتسب تاريخ أكوستا الذي ذكرناه، إلى التاريخ الطبيعي والتاريخ الأخلاقي في آن معاً، فهو من الصفحة الأولى، وتحت عنوان **تنبيه**، يُشير إلى المسافة التي تفصله عن جملة التواريخ الطبيعية والأخلاقية: «لم أرَ كاتباً واحداً تناول وعرض **أسباب** هذه أو تلك من روائع الطبيعة ومستجدّاتها، أو حتى طرح **أي خطاب للبحث** .كما أني لم أرَ كتاباً واحداً يُشير إلى حيوانات هؤلاء الهنود أنفسهم وإلى تواريخهم [. . .]»[16].

لا يمكن أن يُوصَف العالم الهندي هكذا، إذ لابدّ من **الفهم** من

(*) كارل فون لينيه (1707 - 1778) (Carl Von Linné): عالم نبات سويدي اشتُهِر بتصنيفه لأنواع النباتات.

(16) التشديد لنا.

أجل الوصف، لاسيّما أن كل شيء جديد ومدهش في ذلك العالم. سلاح أكوستا الوحيد، باستثناء قناعته بأن هؤلاء البشر هم أبناء الله، أن كل تاريخ مفيد ونافع، لسبب هو بالتحديد أنه تأريخ لأحداث وقعت بالفعل[17]. حتى إنه يذهب إلى وضع خطوط أساسية لتاريخ سكان العالم الجديد (القارة الأميركية) القدماء الذين كان «أجدادهم يعيشون كالحيوانات بلا مدنية، ويسيرون عراةً»، وكانوا «لا يعرفون ولا يعبدون أي إله، ولم تكن لديهم أعراف ولا ديانة»[18]. ويقول أكوستا إن هناك أمماً كثيرةً مازالت في هذه المرحلة. غاية هذا التاريخ الطبيعي والأخلاقي، بتأثير من الخطاب التاريخي، هي، استطراداً، تكوين موضوع معرفة قوامه هؤلاء البشر الذين تكاد طبيعتهم وعاداتهم أن تكون غير معروفة على الإطلاق. وغايته أيضاً دمجهم في المسيحية باستعادة الأطروحة التي تُعيد الهنود إلى الهند، من دون أن يُعرَف آنئذ كيف أمكن لهذه الإعادة أن تتمّ. إلا أن ذلك «فلسفة» ـ على حد تعبير أكوستا نفسه ـ ومن البديهي أنه ليست هناك حاجة إلى الكثير منها في التاريخ الطبيعي والأخلاقي[19].

يا لها من مغامرة غريبة، تلك التي يخوضها هذا الرجل وهو يؤرّخ للمستحيل واللامعقول، لمثل تلك الروائع والمستجدات التي لا يعرف كيف يُضمّنها خطابَه. غريبة، لأن التجربة المتكررة نفسها تأتي دوماً بالنتائج نفسها، وذلك بالضبط للأسباب التي يعدّدها أكوستا نفسه: فمن جهة أولى هناك الاختلاف، ومن جهة ثانية هناك

---

(17) José de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, version française établie par Jacques Rémy-Zéphir (Paris: [n. pb.], 1616), livre VII, chap. 1, p. 315.

(18) المصدر نفسه، ص 316.

(19) المصدر نفسه، ص 321.

انعدام ما يُسمّى ـ أينما كان ـ بالسلوك والعادات، وعلى الأقل لدى الهنود الوحشيين. أيّ طبيعة بشرية سيتناولها الوصف عندما لا تكون مُنضوِيةً في عادات وقواعد سلوكية، مشوبةً بالحيوانية البهيمية؟ إن تصوّراً للإنسان ينعكس في تواريخ متعددة لا ترى فيها الحضارة ـ وإن بسبب الغرابة ـ إلا أقدميتها وأسبقيتها وحسناتها وكفاءاتها ووجودها ذاته، هو تصوُّر عليلٌ وهشّ. من هنا ملاحظة العجز التي يُبديها بوفون، بصدد التاريخ «المدني»، في مستهلّ كتابه **عصور الطبيعة** (*Les époques de la nature*) الصادر سنة 1779 : يمكن لهذا التاريخ أن ينظر في «الكفاءات والجدارات» وينظر إلى «أوسمة الشرف والاستحقاق»، وأن ينقّب في «النقوش القديمة لكي يعيّن حقب الثورات الإنسانية ويعاين تواريخ الأحداث الأخلاقية [...]»، «يشبه الماضي المسافة البعيدة، ينحسر عنه طرفُنا ويُشِح نظرُنا». ومع أن تاريخ الأحداث وتسلسلها يعتمد على التراث المكتوب، فإن هذا التراث «[...] لا ينقل إلينا إلا حركة بعض الأمم، أي عمل قسم بسيط من الجنس البشري. أما باقي البشر فيبقون معزولين عنا، لا فائدة منها للأجيال المقبلة[20] [...]». وحدها «الشعوب التي تُعنى بذاكرتها» خلّفت وراءها آثاراً، وإنه لأكثر سهولةً على التاريخ الطبيعي أن يعتمد «التنقيب في محفوظات العالم» من أن يستغني التاريخ المدني عن المكتوب بوصفه أداة عمل ونظام أدلّة. يتناول بوفون المجتمعات القديمة في الفصل السابع والأخير من كتابه. ولا يرضى بأقل من رسم الخطوط الأساسية لتاريخهم الفعلي: الذي هو بالأحرى ماقبل تاريخ الإنسانية، المبني على حفريات تستخرج «من

(20) Georges-Louis Buffon, *Les Epoques de la nature*, édition critique avec le manuscrit, une introduction et des notes par Jacques Roger (Paris: Mémoires du Muséum National, 1962), p. 3.

باطن الأرض» قبوراً وآثاراً. ولهذا التاريخ الذي يشمل أيضاً «العصور كلها والمجالات كلها» قياس زمني وتسلسل زمني للأحداث خاص به، يتميّز بثورات الطبيعة، ممّا يضاعف عشر مرات المدى الزمني المحدد في التوراة (فيرفعه إلى 80 ألف سنة) لتكوين العالم وتطوّر الجنس البشري[21]. أما كتابة تاريخ أخلاقي أو مدني لتلك الأزمنة السحيقة، فلا يرى بوفون أنه ممكن إلا لعددٍ قليل من الشعوب خليقة بهذا الاسم[22] استطاعت أن تحضّر نفسها بنفسها وأن تؤازر الطبيعة وتجعلها خضراء مثمرة.

ليست «الوحشية» إذاً موضوع التاريخ بكل معنى الكلمة، فليست هناك آثار تتيح الإحاطة به، وليست هناك أحداث مثبَتة تسمح بتعيين فتراته الزمنية. وعندما «يؤرَّخ» لهذا الموضوع ـ وذلك ممكن لمجتمعات أكثر تمدُّناً نسبياً، في البيرو والمكسيك بوجه خاص ـ فإن كثافة الضباب الزمني تفصله عن العصور التاريخية القديمة، وعن الشعوب القديمة في آسيا وأوروبا. ومن الحضارة دائماً وأبداً يتم الانطلاق للرجوع إليها وكأنها المرجع المطلق بحركة «طبيعية» تستبعد الآخر وتقصيه وتقرّب من الذات المركزية.

لأسباب أيديولوجية أكثر منها علمية، وبخاصة في عصر الأنوار، كان ثمة رفض وإقصاء لأمم وشعوب كانت توصف بالوحشية وبأنها خارج التاريخ. لا يمكن لشيء أن يُخفي هذا التناقض الأساسي بين قمة الحضارة التي تشكل ذروة الخطاب التاريخي المهيمن، وبين التحدي الذي تطرحه على العالم «المتحضّر» مجتمعات «غير متحضرة» أشبه بوحوش زمانية/ مكانية تحيّر العقل

---

(21) يذهب بوفون إلى حد القول بسبعة ملايين سنة.

(22) حول احتقار بوفون «للوحشيين» و«البرابرة» انظر كتاب ميشال دوشيه المذكور آنفاً: Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.*

الغربي. لربما بدا الإنسان الوحشي جَداً أسطورياً للإنسان الغربي في فجر العصور، لكن ماقبل التاريخ المكوّن على هذا النحو يُقصي، في هذه الحالة، كل ما يفصله عن الأزمنة «التاريخية» الفعلية. وفي غياب الآثار والأدلّة المكتوبة، كانت تنوب عنه الحكاية والتراث الشفهي والخرافة، وتتقاسم جوانب هذا الفضاء الهائل الذي كان يخوض فيه العلماء الجهابذة من دون أن تكون لديهم خبرة في شأن ما كانوا يتكلمون عنه. كان مونتاين (Montaigne) يقول ببساطة: «لقد اكتشف عالَمُنا عالماً آخر». لكن بدلاً من أن تفسح هذه «الغيريةُ» المجالَ أمام معرفة العالم وسكانه على نحو أفضل، غدت خلافاً لذلك علامة دامغة على الاختلاف. دارت الأمور وكأنما كان يستحيل أن يُعتبَر من التاريخ ما لا تتوافر فيه كل صفات التاريخ على الطريقة الغربية. كذلك، كان يستحيل تصوّر زمن آخر وسجلات أخرى للتوثيق. وأن تكون حدود التاريخية قد عُيِّنت بظهور الكتابة، على الأقل باتفاق ضمني، فذلك يُثبِتُ على الأقل رفض المؤرّخ لأن تكون الحكايات والأساطير «وثائق»، ورفض النظر إلى عادات وأعراف ذات قيمة واعتبار في أماكنها على أنها وثائق. قبل اختراع الكتابة كان التاريخ بالضرورة يقع خارج التاريخ، كان اللاتاريخ. هذا النقص يغدو هو التعريف الصحيح الوحيد تاريخياً.

لابدّ من التذكير بأن كتاب جان جاك روسو **خطاب في أصل التفاوت** يبني فلسفة للتاريخ على أساس مقولة مختلفة تماماً، أي على أساس دونية الإنسان الغربي المتحضّر المتمدّن أمام الإنسان الأميركي البري. وما يسعى روسو إلى وصفه هو تاريخ الجنس البشري، وحالة الطبيعة الخالصة حيث مازال الإنسان يعيش معزولاً، في المجتمعات الكبرى الحديثة التي تمزقها تناقضاتها الداخلية. وهو يقترح أن يكون الإنسان الأميركي الوحشي الذي بقي

في حالة الطبيعة[23] التي تجعل الملكات الإنسانية تتفتح وتزدهر في نمط اجتماعي سعيد، أنموذجاً يأخذ به الإنسان المتحضر الذي بات ضحية مسار انحلال سريع. تتابع المراحل، الانتقال الجدلي من مرحلة إلى أخرى غير مرهون فقط بالمُحاكاة التي تنتج تاريخ مجتمعات انطلاقاً من ترسيمة خطية مستعارَة من تاريخ «قصير»: ليس التاريخ في نظر روسو زمناً تتخلّله أحداث، بل هو زمن منتج للأحداث، إنّه مستقبل المجتمعات وصيرورتها. هذه الفلسفة النقيضة وضعت ضمن تاريخ الجنس البشري جميع المجتمعات البشرية على اختلافها وفي مختلف لحظات التاريخ: ففي كل مجتمع منها يشكّل اجتماع أفراد الأسرة وظهور الحالة الاجتماعية منطلَقاً لتاريخية حتى في ظل غياب أيّ أثر مكتوب. في نهاية العصر الكلاسيكي جرى تقسيم بين المجتمعات التي يقول كلود ليفي ستراوس «بأنه يمكن التأريخ لها»، وبين المجتمعات التي تقبل «التوصيف النياسي»؛ بين تاريخ العالم المتحضّر (المتمدّن) الممتدّ إلى ممتلكاته في ما وراء البحار، وبين وصف المجتمعات التي بقيت في حالة من الوحشية التامة. زمناً طويلاً دام التعايش بين ما يسمّيه فرانسوا فوريه «مجموعة التاريخ»، التواريخ الطبيعية والأخلاقية والمدنية والسياسية لشعوب العالم الجديد، وبين تواريخ شعوب المدن في أوروبا والشرق. لكن كلمة «تاريخ» لا تكتسب كامل المعنى إلا في الحالة الثانية، وليس لها إلا معنى «التوصيف» في الحالة الأولى. ولا يتعدى هذا المعنى الجانب التوصيفي في قصص الرحلات. ومع ذلك، فإن هذه النتف المُضافة إلى علم عام للإنسان، هي التي ستتيح تكوين فرع معرفي جديد. وقد أسهم لافيتو وبوفون وروسو ـ وإن بأساليب شديدة

(23) على سبيل التذكير نقول إن حالة الطبيعة عند روسو هي حالة مجتمع. ولا تُستخدَم عبارة «الطبيعة المحض» (pure nature) إلا حين يكون المُراد بذلك حالة العزلة.

الاختلاف - في هذا الانتقال برفضهم لاتاريخية الجماعات البشرية. من هذا الرفض، ومن حدود الخطاب «التاريخي» بالذات، وُلِدت النياسة (الإثنولوجيا) والإناسة (الأنثروبولوجيا) والنياسة التوصيفية (الإثنوغرافيا).

في نهاية القرن الثامن عشر، حدد أ. شافان (A. Chavannes) النياسة بأنها «علم الإنسان الذي يُعَدُّ من جنس موزّع بين أنواع عدة من المجتمعات [. . .] جنس منتشر على سطح الكرة الأرضية وموزّع بين أنواع عدة من الجماعات يعمل أفرادها لما فيه مصلحتهم المشتركة»[24]. تَدرس النياسة إذاً الجماعات البشرية جميعاً بتباعدها واختلافها بحثاً عن أساس تماسكها، أي ما يجعل جماعة معينة تكوّنت على هذا الأساس أن تبقى جماعة. وإذ عُرِّفت النياسة على هذا النحو، فقد كان ميدان أبحاثها واسعاً وسعَ الأراضي المعروفة وحتى التي لم تكن معروفة بعد. كانت لاتزال مشروع علم، وكان عليها أن تستند إلى عمليات المعاينة والملاحظة التي أُجرِيَت على عدد صغير من المجتمعات، وألا تتقدّم إلا بحذر. لكنها كانت في واقع الأمر متصلة بالرحلات والبعثات وتملّك العالم أكثر ممّا هي متصلة باكتشاف العالم اكتشافاً عقلانياً، فبقيت حتى لدى شافان نفسه أسيرةَ مفهوم التاريخ الذي كان طاغياً آنذاك. كان عليها أن تدرس «الطريقة التي تكوّنت بها المجتمعات واستقرّت وانتظمت، والكيفية التي ارتقت بها شيئاً فشيئاً وتدريجياً لبلوغ الحضارة بدرجات متفاوتة، بسبب وجودها في ظروف متباينة ومختلفة»[25]. لا يمكن التخلص بسهولة من ترسيمة التقدّم الشامل التي تستجيب للعقل وللغرور في

(24) انظر الفصل السابع من كتاب: Alexandre-César Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme* ([s. l.]: Lausanne, 1788), chap. 8.

(25) المصدر نفسه، ص 98.

آن واحد. التقسيم بين التاريخ والنياسة لم يمسّ جوهر الأيديولوجيا لدى هذه وذاك لسبب بسيط هو أن هذا الجوهر واحد.

والحق، أن النياسة تشكّ، وإن بطرقٍ أخرى ولغايات أخرى، بالمبادئ الموروثة من التاريخ: دراسة الجماعات البشرية - حتى تلك التي لا يُعرَف عنها شيء بعد - وُجِّهَت سلفاً نحو شروط بقائها على قيد الحياة، ونحو الظروف التي أتاحت أو ساعدت على تقدّمها. كانت عمليات المعاينة والملاحظة ومقارنة الآثار بالمخطوطات تنحو نحو الجزم بأن هذه المجتمعات كانت في فجر العصور «التاريخية» تسير، هي الأخرى، على طريق الحضارة، غاية كل مجتمع إنساني. وهكذا وَجدت تلك الجماعات نفسَها منضويةً في تاريخ الجنس البشري العام ومندمجةً فيه تبعاً لدرجة تطورها وبحسب مكانتها ومستواها. ولكن في ما يتعدّى هذه التاريخية الزائفة أعادت النياسة خطاب التاريخ إلى العصر الكلاسيكي وجعلت من مسار الحضارة ممارسةً تنطوي على حماقة، لكن ذات دلالة.

وبذلك، بقيت مجتمعات العالم الجديد ملحقةً بالتاريخ الذي ظل ينظر إلى نفسه على أنه علم المستقبل الشامل. وقد أثبت سيرجيو مورافيا (Sergio Moravia) أن مجتمعات ساكنة بلا مشروع ولا حركة، جامدة في نظر من يرصدها من الخارج، ولا مبالية في نظر المؤرّخ، لم تكن في أواخر القرن الثامن عشر موضوعاً يمكن أن تدرسه النياسة النظرية، ولا حتى الذين «يعاينون الإنسان»[26]. وقد

(26) انظر كتابه (بالإيطالية): Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel settecento* (Roma-Bari: Laterza, 1970),

انظر أيضاً (بالفرنسية): Jean Copans and Jean Jamin, ed., *Aux origines de l'anthropologie française: Les mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII* ([s. l.], [s. n.], [s. d.]).

أفضت التجربة والممارسة إلى استخلاص أنماط من الاجتماع بعد تنقيتها من شوائب الخطاب التاريخي؛ إلا أنه يمكن القول إن النياسة من حيث هي عِلم، لم تتوطد أركانها إلا مع لويس مورغان الذي اكتشف أنظمة القرابة أساساً لتنظيم المجتمعات البشرية.

على أن صاحب كتاب **المجتمع القديم**[27] الصادر سنة 1877 يمنح النياسة موضوعاً خاصاً هو دراسة ما يجعل المجتمعات جميعها متشابهة ومتباينة في آن معاً، أي صلات القربى التي تضمن التماسك الداخلي، وهي عبارة عن قواعد غير مكتوبة لدى الشعوب التي لا تَقتني وثائق ومحفوظات ولا ماضياً «يمكن التأريخ له». فعقدُ هذه الصلات وتحديدها وأخذها في الحسبان يعني في المجتمعات «البدائية» إدارةَ هذه المجتمعات. وأن يعرف النيّاس تلك العلاقات يعني أن يُمسِك بمبدأ استمرار تلك المجتمعات ومبدأ تطوّرها: وذلك، لأن نظام القرابة لا يتحدد مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما يتطوّر مع سائر البنى الأخرى. إن التطوّر، في نظر مورغان، هو الحركة التي يصنع بها البشر تاريخهم من الحالة البدائية البرية إلى الحالة الحضارية المدنية مروراً بسلسلة من المراحل الأخرى. وهكذا، تأسست النياسة بوصفها عِلماً ضمن إطار تاريخ عام للإنسانية، وعلى مبدأ فهم واحد للمجتمعات القديمة والمجتمعات المتقدمة.

يمتاز مورغان، وريث فلسفة الأنوار، عن هذه الفلسفة بالدور الذي يُسنِده إلى عوامل التطور المادية والفنون والتقنيات. لكنه كان

---

(27) Lewis Henry Morgan, *La société archaïque*, traduit de l'américain par Halie Jaouiche; présentation et introduction de Raoul Makarius (Paris: Editions Anthropos, 1976).

يجعل من الاكتمالية(*) ـ شأنه في ذلك شأن روسّو ـ أساساً لتاريخ الإنسان: إن الإنسان في نظر مورغان، يحمل في ذاته «بالضرورة» ومنذ ماضي الزمان ما سيصير عليه لاحقاً في المستقبل(28). فالتعريف الأفضل للإنسان هو، في رأي مورغان، أن الإنسان «صيرورة مكتوبة في طبيعة»، ومع ذلك، فإن ممارساته النياسية تقوم على مقارنة، هي أقرب إلى لافيتو منها إلى روسو؛ إذ إنّه رصَدَ أكبرَ عدد من مجتمعات أميركا الشمالية، فأتاحت له معاينة ممارساتها الجزم بأنَّ الفكر البشري إنما يتّبع المسار نفسه حيثما كان هذا الفكر. من هنا الشكل البنيوي لنتاجه الذي يحظى اليوم بإعجاب شديد عليه ألا يُنسينا، مع ذلك، أن مورغان يرى في المجتمعات الإنسانية حيويةً وحراكاً، وكان دليلَه على ذلك تطوّر أنظمة القرابة.

ننتقل بذلك من التطور الخطي المتسلسل زمنياً إلى التطور المتزامن الذي من خلاله تُدرَس مراحل التطور المختلفة، وكل شكل من هذه الأشكال ـ داخل هذه المراحل التي هي أشكال تاريخية ـ فريد وشامل في آن معاً، وهي علامات بارزة في مجرى التاريخ، وتُمثل تتابعاً وتدرُّجاً في حد ذاتها، لا بالنسبة إلى الزمن «التاريخي». يحدد مورغان حركة المجتمعات الواقعة في التاريخ والمنتشرة في رحاب الأرض بوصفها نتاجاً ضرورياً للتغيرات الاقتصادية، لا بوصفها ناتجاً ملازماً لتوالي أحداث. وما نجده يتغير بعد ذلك هو

(*) perfectibilité: كان روسو يرى أن الاكتمالية أو القابلية للكمال خصيصة في الإنسان يمتاز بها عن البهائم؛ ففي كتابه **مقالة في أصل التفاوت بين البشر** (*Discours sur l'origine de l'inégalité*) يُميِّز الإنسان عن البهيمة بقدرته على الاكتمال أي بكونه غير محدود كالبهائم بالغريزة وحدها، وبكونه قادراً على تغيير كيفية وجوده أي ما هو معطى له بالطبيعة، وأن يتطور نحو الأفضل. ولعلّ هذا المفهوم الفكري إياه نجده لدى المتنبي في قوله: «ولم أرَ في عيوب الناس عيباً كنقص القادرين على التمام».

(28) المصدر نفسه، ص 35.

علاقة التاريخ باللاتاريخ، لأن مورغان يأخذ بالحسبان مجموعة من الأشياء لم يكن التأريخ لها مألوفاً، كالتقنيات مثلاً أو السيرورات الاقتصادية، أو أشياء معتبَرَة غير قابلة للتأريخ: نذكر منها في هذا المجال العلاقات التي كان لافيتو يسمّيها «أساليب» القرابة، مكتفياً بوصفها وصفاً نياسياً فقط. إنَّ كل ما يُعاينه النيّاس، في نظر مورغان، هو جزء من تاريخ المجتمعات، ويغيب عنه إن هو نسيَ هذه الميزة الأولى التي تتميّز بها تقاليد البشر وأعرافهم. ولذا، «لا يمكن لنا أن نرفض أو نعدّل أو نتبنى أنظمة قرابة الدم على هوانا»[29] لأنها تتصل اتصالاً وثيقاً بأشكال الاقتصاد وأشكال السلطة. موضوع عمل النّياس هو هذه الأشكال حيث ماضي المجتمع ومستقبله مندمجان في خط واحد.

في المرحلة العليا من البربرية كان الزواج بامرأة واحدة هو «المؤسسة الكبرى» التي طبعت الانتقال إلى الحضارة، وقد جعلها تَطوّر الملكية ضرورةً لابدّ منها، إذ باتت الملكية تقتضي أبناءً شرعيين. يُتيح امتلاك النساء في الوقت نفسه استخدام «القوى العقلية والمعنوية والوقائية للفكر النسائي» (ص 552) ووضعها في خدمة المجتمعات المدنية الحضارية. وقد كانت تلك اللحظة الحاسمة نفسها ممكنة بفضل ظهور السياسة بمعناها المعروف (ص 294). هذا هو مصدر إعجاب مورغان بـ «الإنسان البري الوحشي الذي عاش بطلاً في الزمن الأسطوري» (ص 633) والذي تجسدت فيه الثورة التي خلقت من إنسان بري لا مبادئ له إنساناً حضارياً قادراً على إنشاء أفضل المؤسسات. ولئن كان مورغان قادراً على إعطاء الأسس المادية للتقدّم الأهمية القصوى، فإن مبدأ التطور بقي كما سيأتي بيانه مبدأً روحانياً: فهو في نهاية المطاف، جزء من الروح الإلهي.

---

(29) المصدر نفسه، ص 455.

يبقى التاريخ ماثلاً في هذا الكتاب النياسي، وحتى من خلال نظرية المراحل التي هي ليست في أي حال نسخة عن الترسيمة التي وضعها روسو. دامت الحالة البرية ستين ألف سنة، ومرحلة البربرية القديمة خمسة وعشرين ألف سنة، ومرحلتا البربرية المتوسطة والحديثة خمسة عشر ألف سنة، أما المرحلة الأخيرة، مرحلة الحضارة، فلا يزيد عمرها عن خمسة آلاف سنة. في هذا المدى الزمني تتفق صورة الإنسان البري الأسطورية مع أكثر مراحل تاريخ الإنسانية نشاطاً وخصباً. إن النياسة، بوصفها عِلم المجتمعات، مشْبَعة بالتاريخ وتُنتِج مقياساً زمنياً خاصاً بها، فمراحلها وأحداثها ليست كتلك التي يراها المؤرِّخ، ومعالمها ليست معالم المؤرخ.

نعلم أن وقْعَ الفضيحة كان مدوّياً[30]: فقد كان لدى مورغان الشجاعة الكافية لكي يتكلم عن الاختلاط الجنسي في مستهل نشوء المجتمعات، ويقول إن الزواج الأحادي لم يكن ليوجد فيما بعد إلا تنظيماً للوراثة وحفظاً لحقوق الورثة. تكلّم مورغان عن «خمسة أشكال للعائلة مختلفة ومتعاقبة» ربطها جميعاً بأنشطة المجتمع «العضوية». وبيّن، على الأخص، أن المجتمعات التي يُقال إنّها برية صارعت على امتداد تاريخها من أجل تطور أحرَزته بقواها وحدها، بينما كان شائعاً آنذاك أن التطور لا يمكن أن يأتي إلا من عند الله، أو من شعوب كانت متحضرة في الزمن الغابر. فإذا كان الوحشيون البرابرة وأصحاب الحضارة والمدنية خاضعين جميعاً لقانون هو قانون التطور الذي يسود المجتمعات جميعاً، انتفت بالتالي الحاجة إلى استمرار صلة الوصل بين قبائل الإيروكوا (les Iroquois) (من قبائل

(30) انظر مقدمة مكاريوس للطبعة الفرنسية المذكورة، وبخاصة الصفحات من 9 إلى 14، في: Morgan, *La société archaïque.*

الهنود الأميركيين) وأهل أثينا، ثم بين هؤلاء وأوروبا القرن التاسع عشر. كل ما في الأمر أن هذه المجتمعات لا تختلف فيما بينها إلا بكونها واقعة في مراحل مختلفة من التاريخ الإنساني. أما من حيث تنظيمها الداخلي فقد كانت متطابقة مع نماذج شاملة محددة مرة واحدة ونهائية وفقاً لمعطيات التطور المادية. كان من صرامة الدقة التي امتازت بها أعمال مورغان أنها نسفت الفكرة التي كانت قد تكوّنت عن المجتمعات الواقعة في الجهة المقابلة للعالم المتمدّن: فهو، إذ يصفها بأنها مجتمعات **قديمة**، يؤكّد تاريخيتها ووجود مبدأ ينطبق على مجتمعات البشر جميعاً. كان العالم المكتشَف حديثاً قد أُعيد اكتشافه مرةً أخرى عالَماً مليئاً معقّداً مجهولاً تماماً لا يمكن اختزاله في ما كان يُقال عنه. كان عالَماً هائل الاتساع، فليس في مجتمعاته مجتمع يُشبه الآخر، ولا يمكن أن تُبنى معرفته إلا على عمليات معاينة وملاحظة تجري على نحو منهجي دقيق.

عمد مورغان إلى تحديد نطاق أبحاثه بنفسه، فالتزم البقاء ضمن مدى يقتصر على الجماعات العرقية في شمال أميركا وبولينيزيا. ولعل النياسة تدين له بالتقسيم الذي اعتمده فيما بعد النياسيون المختصون بدراسة المجتمعات في أفريقيا وأميركا وأستراليا (أوقيانيا). على أيّ حال، المسألة، في نظر مورغان، مسألة منهج: تقتضي النياسة فهم المجتمع لا توصيفه فحسب. فإن كان نتاج مورغان يستعين بالتطورات النظرية، فقد غيّر في الوقت نفسه عمل النياسة الميداني على نحو لا يمكن التراجع عنه.

على الصعيد النظريّ، سارع فريدريك إنجلز إلى استعادة ترسيمة تطور تتوافق أفضل التوافق مع تصور ماركسي للتاريخ. كانت جملة المعطيات المادية التي تناولتها أبحاث مورغان بالتحليل تدخل في إطار الصراع الطبقي من أجل تملّك وسائل الإنتاج. وما كان

موضع تساؤل وإعادة نظر هو «نتائج أبحاث مورغان» المتصلة بنتائج الدراسة المادية للتاريخ التي قام بها ماركس وإنجلز. وما كان موضع التساؤل أيضاً وإعادة النظر فيه هو الظروف والشروط التي تتيح لمجتمع معين الانتقال إلى مجتمع آخر: ألم يكتب مورغان بخصوص المجتمع المتمدّن الذي يُهيمن عليه «السباق إلى الثروة»: «هذا انحلال المجتمع ماثل أمام عيوننا بكل أخطاره كأنه نهاية حقبة تاريخية هدفها الوحيد هو الثراء. فمثل هذه الحقبة تحمل في ذاتها بذور موتها بالذات»[31].

هل ثمة علاقة جدلية قائمة في مسار هذا التطور بين علاقات القربى وعلاقات الإنتاج؟ يعتقد إنجلز أنه كان لكل مرحلة من المراحل التي قطعها تطوّر الإنسانية شكل معين للعائلة يتلاءم معها. وإذ يُباشر إنجلز وضع المعالم الأساسية في تاريخ العلاقات بين الجنسين، يرى في «الزواج الأحادي» بداية اضطهاد أحد الجنسين للآخر، ولا يفوته أن يجعل منه «التناقض الطبقي الأول»[32]، فأتاح له ذلك أن يوفق بين تاريخ المجتمعات القديمة وتاريخ المجتمعات السابقة على الرأسمالية والمجتمعات الرأسمالية، وأن يجعل من صراع الطبقات محرّك تاريخ الإنسانية برمته. ومع أن إنجلز لم يكن نياسياً فقد كان شديد الإعجاب ـ شأنه في ذلك شأن ماركس ـ بالأسلوب الذي تمكن به مورغان من فهم «عصورنا البدائية» انطلاقاً من مجتمعات الهنود في أميركا الشمالية، ليس من خلال المقارنة بين الوقائع، بل من خلال المقارنة بين الوظائف والأشكال. على هذا

---

(31) ذكره إنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (بالفرنسية)، انظر: Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (Paris: Editions sociales, 1954), p. 163.

(32) المصدر نفسه، ص 45.

النحو استطاع مورغان أن يُثبِت أن الشكل الكلاسيكي للزواج الجماعي كان الشكل الذي منه يمكن «بكل سهولة أن نتبيّن الانتقال إلى شكل أرقى»[(33)]. كذلك، فإن نظام القرابة الأميركي الذي يمكن أن يبدو ضرباً من العبث في أي شكل من أشكال العائلة المبنية على الزواج الأحادي، يظهر عقلانياً، ومن الطبيعي أن تعتمده العائلة البوناليونية[(*)] حتى في أدق تفاصيله[(34)]. يتضح هنا أن النياسة في نظر إنجلز قد تحولت بفضل أبحاث مورغان إلى أداة لابدّ منها لفهم التاريخ على امتداد أزمانه وعصوره جميعاً ومن خلال الحركة التي تسيّره: فتاريخ **العشير** (gens) في قبائل الأيروكوا مثلاً، يوضح التحولات التي حدثت لاحقاً كما يوضح التقسيمين الاجتماعيين للعمل اللذين طبعا المرحلة البربرية. ومع أن «عظمة التنظيم العشيري ورهافته ناجمان عن كونه لم يترك أدنى حيّز للسيطرة والاستعباد»[(35)]، فإنه فتح أيضاً مدى الإنتاج على أقصاه وأتاح استخدام العمل الاستعباديّ، ثم أدّى توسعُه المستمر فيما بعد، إلى تحطيم ذلك التنظيم، وإلى إنتاج تنظيم اجتماعيّ وسياسيّ جديد في المرحلة البربرية.

لن نعمد هنا إلى عقد مقارنة بين تصوّر مورغان للتاريخ وتصوّر ماركس وإنجلز له. ما نود أن نبيّنه هو الاتساع الهائل لمدى النياسة

---

(33) المصدر نفسه، ص 43.

(*) العائلة البوناليونية (punaluenne): هي سيستام عائلي أو شكل من أشكال التنظيم العائلي تبيّنه لدى الشعوب القديمة الأنّاس هنري لويس مورغان في أواخر القرن التاسع عشر. تتعدد الزيجات في هذا السيستام بين الرجال ونساء أشقائهم وبين النساء ورجال شقيقاتهن. وقد أشار إليه فريدريك إنجلز مراراً وتكراراً في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**.

(34) المصدر نفسه.

(35) المصدر نفسه، ص 145.

وأبعادها التاريخية الجديدة. وليس الجمعُ وحده بين النياسة والتاريخ هو المدهش في ذلك، فهناك ما يتعدى الجمع إلى المؤثِّرات التي يُحدثها على موضوع النياسة ذاتها وعلى الخطاب الذي تجلّى فيه. ثمة سماكة تكتنفه جاءته من التاريخية التي باتت تُثقِله، بعدما بات أثراً تاريخياً لمجرد أنه موجود، يدخل في عداد مجموعة أمور منها تنبثق فرادته وطبيعته المخصوصة اللتان تشكلان موضوع البحث النياسي. ويبدو أن الخطاب النياسي قد امتلك استقلاليته: ليس وصف «أشكال» القرابة بل البحث الدقيق عن «أنظمة» القرابة، وهو بحث لا يُهمِل أيّاً من المستويات التي تكوّنها. فلا يكتفي بتبيان العادات والأعراف التي تبدو غريبة، بل يدرس الممارسات والمؤسسات التي تُعزى إلى الشروط المادية لوجود المجتمعات درساً تفصيلياً دقيقاً ومكتملاً. قدّمت النياسة للتاريخ، بما لديها من مناهج وما تتمتع به من رصانة في البحث ومرونة في إعادة ترسيم الهيكلية الأساسية للمجتمعات التي كانت ماتزال غير معروفة، قدّمت له إمكان تخطي حدوده الذاتية ليغطي كامل التاريخ الإنساني. ألم نرَ كيف أكمل إنجلز المواد التي وفرها له مورغان بملاحظات أكثر جدّةً لأنظمة قرابة الدم والزواج الجماعي في أستراليا الجنوبية (ص 45 ـ 46)؟ كان يبدو أن ذينك العِلمين، التاريخ والنياسة، قد نقل كل منهما إلى الآخر مكتسباته وإنجازاته. ولكن في واقع الأمر لم يحصل شيء من هذا القبيل. أحدَثَ كتاب إنجلز آخر انقلاب لمصلحة التاريخ الذي حجب بخطابه المترَع بالمعاني معطيات النياسة الفعلية وأخضعها لمآربه: شفافية ماضي الإنسانية الذي يُقرأ حتى جذوره البعيدة، ونظام الأشياء لا الأشياء نفسها، لهما وحدهما الأهمية كلها. كان إنجلز يسعى إلى بلوغ جذور المؤسسات لكي يحدد معنى للتاريخ ويجعل من صراع الطبقات محركاً لتطور الإنسانية. وكان يستبعد، في سعيه هذا، كل ما لا يدخل في هذا النطاق، ويختصر

نتاج مورغان إلى بُعدِه التاريخي: حركة المجتمعات، تَعاقُب المراحل والحقب، الانتقال من شكل إلى آخر. لم يرَ إنجلز خصوصية المنهج النياسي: لم يرَ سوى موضوع النياسة، أي المجتمعات البشرية الأولى التي تَمكَّن مورغان من إثبات تاريخيتها وحراكها.

كان هذان الكتابان، كتاب مورغان وكتاب إنجلز ـ نِصْف كل كتاب منهما تاريخ ونصفه الآخر نياسة ـ بمثابة جسر يصل بين تجربتين عِلميّتين. لكن تقسيم العلوم بدا مستحيلاً، فمعرفة أنظمة القرابة التي كانت في نظر إنجلز مجرّد وسيلة لمعرفة شكل المجتمع كانت في نظر النيّاس أداةَ عمل أساسية، وهي الأداة الوحيدة التي لم تستعرها النياسة من ميدان معرفي آخر. على أن ما كان له أن يوصَف وصفاً نياسياً، كان يمكن له أيضاً أن يكون موضوعاً للتاريخ الذي اتّسع نطاقه ليشمل مجتمعات ليست لديها محفوظات، لاسيّما أن نظام القرابة كان مجرّد عنصر في حياة جماعة بشرية مقترِن بالجماعات الأخرى. لم يكن في ذلك، في نظر أي مؤرّخ، كما في نظر مورغان نفسه، سوى البحث عن معرفة «تاريخية» تصلح لأن تكون شاملةً.

رأينا منذ ذلك الحين، كيف سعت البنيوية ـ في فرنسا خاصة ـ إلى تقسيم أكثر صعوبة: فقد حاولت أن تُخرِج من الزمن مجتمعات باردة تكاد لا تتطوّر أبداً، لكي تدرسها وتفهم خصوصيتها، وتقيس مدى امتناعها على التاريخ. وغدت الأسطورة والقرابة عاملَين أساسيين في المشروع النياسي، بوصفهما لغتين ممكنتين لعالم لا يمكن لمن يرصده أن يُمسِك بما هو جوهريّ أساسيّ فيه. كان ذلك بمثابة اكتشاف آخر أيضاً: فجأةً لم تَعُدْ «الوحشية» شكلاً يقع على تخوم التاريخ، أي تاريخية من دون تاريخ، شكلاً مليئاً فياضاً يوازي حضارةً لا ينقصها إلا تاريخ. لا ينقصها إلا تاريخ؟ طبعاً، أليس هو

ذلك التاريخ غير المعترَف به وقد امتد إلى مجتمعات كان يُفترَض أنها تمارسه، بمعزل عن أيّ عدوى؟ وإذ اختارت البنيوية موضوعاً لأبحاثها حرصت على أن يبقى بعيداً عن كل ما ينطبق على المجتمعات «التاريخية» فإنها عادت بذلك إلى توهّم عالم آخر يقوم على تخوم اليوتوبيا، وعند حدود المصطنَع مصدراً لأحلام النيّاس الواهمة. ومن روسو إلى ليفي ستراوس، بقيت خصوصّية موضوع النياسة قائمة.

هذا هو المحور الأساسي لكتابنا الذي هو بمثابة استكمال لما بدأناه في كتابنا السابق **الإناسة والتاريخ في عصر الأنوار** الصادر سنة 1971 وأُعيدت طباعته سنة 1977. وبعد ذلك، وجدنا في أبحاث مالتوس الرامية إلى إيجاد قانون شامل يصلح لكل مجتمعات الإنسان، وفي موقف كورنيليوس دو بو المغاير لفكر الأنوار من داخله، وجدناها نموذجية تحمل مبادئ هذا الفكر. أخيراً، فإن مفهوم التاريخية الهيغلي، في مطلع القرن التاسع عشر، جزء من سياق أوسع: سياق يطرح مسألة اللاتاريخي من داخل فلسفة التاريخ.

الفصل الأول

من التاريخ الأخلاقي
إلى توصيف الأخلاق والعادات: لافيتو[1](*)



Joseph François Lafitau

يتخذ كتاب ج.ف. لافيتو المنشور سنة 1724 مسافةً من

(1) نُشِرت نسخة أولى من هذا النص في: (*Studies on Voltaire*) (CL II). لمناسبة انعقاد المؤتمر الرابع حول عصر الأنوار في مدينة يال الأميركية، سنة 1975.

(*) جوزيف فرانسوا لافيتو (Joseph François Lafitau) (1681 ـ 1746): مبشر يسوعي فرنسي وعالم في الطبيعيات وباحث في علم الأعراق والنياسة. درس اللاهوت في =

«التاريخ الأخلاقي» الذي يُعتبَر تكويناً نظرياً؛ وهو يُعلن هذا الموقف حتى في عنوان الكتاب: **عادات الهمجيين الأميركيين مقارنةً بعادات العصور الأولى**، فيجعل من العادات موضوعاً لخطاب جديد مبنيّ بأكمله على **المقارنة** التي هي **المسوّغ** الوحيد لهذا الكتاب من دون سرد ولا وصف، وفي نيّته أن يستبدل تعداد الأعراف المختلفة والغريبة التي لاحظها الرحالة بـ «**عِلم العادات والتقاليد**» (الجزء الأول، ص 4) الذي يذهب إلى أبعد من الوقائع الفريدة، إلى معرفة أسبابها، فلا يترك شيئاً للمصادفة. لكنه يُقِرُّ بصعوبة هذا العمل البالغة(2): «مادة العادات واسعة تشمل في اتساعها كل شيء، فهي تتضمن أموراً متنافرة لا يوجد بينها إلا صلة واهية» (الجزء الأول، ص 17).

ويزيد من تلك الصعوبة ذاك «التوازي المتواصل» الذي يزعم لافيتو أنه مُرغَم عليه. وعبثاً يؤكّد أنه ليست هناك عادة من عادات الأميركيين «إلا وتوازيها عادة مماثلة في العصور القديمة، وهو لا يعقد هذه المقارنة إلا في ظل غياب تعريف دقيق للعادات (بحسب ما تدعو إليه الحاجة في نظره، فهي تارةً تقاليد وطوراً معتقدات، وتارةً أخرى شعائر وطوراً آخر أنماط أو أساليب أو سلوك، أو ذلك

= بوردو ثم في كندا، وتعلم الفلسفة والخطابة ثم درّسهما مع اللاهوت في معاهد فرنسية عدة. في الثلاثين من عمره، التحق في كندا بأستاذه الأب غارنييه (Garnier) وأقام في سو سان لوي حيث تلقن مبادئ لغة قبائل الأوركوا وثقافتهم ثم درس عاداتهم وجعل ملاحظاته في كتاب بعنوان **عادات الهمجيين الأميركيين مقارنةً بعادات العصور الأولى** (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*) سعى فيه إلى إقناع القارئ بأن للغربيين والهنود الأميركيين أصلاً واحداً مشتركاً ليعزز بذلك العقيدة المسيحية القائلة بوحدة الخلق.

(2) Joseph François Lafitau, *Les Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* ([s. l.]: [s. n.], 1724).

كلّه في آن واحد) وانطلاقاً من تقليص حقل العادات: تُعقَد المقارنة بين عادات الأميركيين الهمجيين وعادات العصور الأولى.

لكنْ، كيف أمكن لهذه الموضوعات أن تنشأ من ذاتها؟ فلا «الهمجيون الأميركيون» مواضيع طبيعية ولا «العصور الأولى» كذلك، وإنما هي كائنات خطاب مبنيّة لتظهر فيه، وتتلقى منه نظاماً.

الأميركيون بوصفهم برابرة «العصر الحاضر»

لا يمكن اعتبار هذه الموضوعات قابلة للمقارنة إلاّ إذا نزعنا عنها أيّ صفة تاريخية: فكما يُخرِج جميع «الهمجيين الأميركيين» من أي «تاريخ» محتمَل للعالم الجديد، لعدم وجود تعريف محدد لهم، كذلك لا تدل «الأزمنة الأولى» على فترة زمنية محددة. وكذلك فإن برابرة العالم القديم ليسوا أجداد الأميركيين إلا بمعنى أسطوري فضفاض، إذ إن تسلسل الأنساب غير متوافر لكل من يريد أن يبحث في محفوظات الماضي البعيد. لذا لا يفوت لافيتو أن يلفت نظرنا إلى أنّنا لا نعلَم علم اليقين بشيء عن تاريخ الأمم قبل الأولمبياد (776ق. م.) وأن اكتشاف أميركا مأهولةً بشعوب تعيش فيها يُسهِم في تعزيز هذا الغموض. لا يمكن لنا إلا أن نتكهن حول تاريخ تلك الأحداث، وحول موجات الهجرة التي توالت على أميركا، وكذلك حول أسباب تلك الهجرات. على هذه المسائل الغامضة كلها يُجيب المنهج المقارن بوضع عادات الأمم موضع شاهد الإثبات: فهي بانتقالها عبر الأجيال، تحمل في ذاتها أثر أصل وماضٍ مشترَكَيْن بين العالم القديم والعالم الجديد، بين برابرة العالم الجديد وبرابرة تلك «الأزمنة الأولى» التي لا نعرف عنها شيئاً يُذكَر.

ومع ذلك، ثمة مسألة لا يحظى لافيتو في شأنها بشاهد من التاريخ: لا يبدو له العالم الجديد المسكون بالعالم القديم أمراً محيّراً يبعث على الشك؛ ذلك أن المسألة ليست مجرد حدث «تاريخي» وإنما هي مسألة عقيدة: في مستهل نصّ كتبه لافيتو ضد الإلحاد يُذكِّر بفرضية الأصل الواحد لعموم البشر التي تدل على وجود أصل دينيّ مشترك بين جميع شعوب العالم هو في أساس عاداتهم. يستعيد لافيتو لحسابه الخاص إذاً تأكيد غروتيوس (Grotius) وجان دو لاييه (Jean de Laët) أن أميركا معمورة بشعوب آسيوية مختلفة، كالتراقيين والثيسيّين (Thraces وScythes شعوب هندو ـ أوروبية)[(3)].

اختار لافيتو، من بين جميع الفرضيات التي كانت مطروحةً والتي يمكن لأب يسوعي أن يأخذ بها[(4)]، اختار تلك التي تتيح أوسع مقارنة يسعى إلى الاضطلاع بها، كما توفر لها أساساً جغرافياً. أما التاريخ فلا حاجة له به: يكفيه بعض نصوص مبهمة تُخبر عن عادات الشعوب التي سيتحدّث عنها أو بالأحرى عن تطابق عاداتها

---

(3) في الطبعة الإنجليزية من كتاب لافيتو التي صدرت تحت إشراف و. فنتون (W. Fenton) وأ. مـــور (E. Moore)، Joseph François Lafitau, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Edited and Translated by William N. Fenton and Elizabeth L. Moore (Toronto: Champlain Society, 1974-1977),

نجد جميع المراجع المطلوبة، وتتضمن بيبليوغرافيا مفصلة تُغنينا عن تكرار ذكر ما ورد فيها، وهي مرجع مهم جداً للباحثين، لا وجود لمثيل له بالفرنسية.

(4) يـقـدّم كـتـاب ج. جـليوزي بـالإيـطـالية: Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze: La nuova Italia, 1977),

دراسة كاملة حولها، ويقترح تحليلها الأيديولوجي. فيما عنى غروتيوس (Grotius) ولاييت (Laët) اللذن هما المرجع الأساسي للافيتو، انظر ص 444 وما بعدها من كتاب: *Origini antichi di un mondo civile.*

مع تلك التي وُجِدت لدى الأميركيين، حيث يستنتج منها ماضيهم المشترَك. ولكي يُعوِّض الآثار المكتوبة يستخدم العادات دليلَ إثبات، وعوضاً عن «الآثار» البشرية المبتذَلَة يستعين بقوة الدين واستمرار الأعراف. باسم فلسفة للتاريخ تضع التاريخ السحيق الذي لا تعيه الذاكرة فوق كل شيء، يحاذر كتاب لافيتو الاقتراب من التاريخ، ثم يُلغي الحركة التي تغيّر، ثم يشوّه ويزوّر عادات الشعوب وتقاليدها. ومع أن هذا الكتاب مفعم بالأيديولوجيا، فإنه لا ينبس ببنت شفة في شأن خطة تأليفه والكيفية التي كُتب بها. لذا يجب أولاً أن نأخذ ما جاء فيه بمعناه الحرفي.

نلاحظ أولاً أن لافيتو لا يبدأ بأيّ عادات هكذا كيفما اتفق، ففي الجزء الثاني نجد على التوالي عادات النساء المسترجلات الأمازونيات (Les Amazones) وعادات الرجال المتنكرين بأشكال نساء. من الناحية البنيوية، لدينا كلٌّ متكامل: «الرجُل يقلِّد حمل المرأة» ويقلّد مسلكها ساعة المخاض، في حين أن النساء الأمازونيات يرتدينَ أزياء الرجال ويسلكْنَ مسلكهم، بينما يتزيّا الرجال بأزياء النساء ويسلكون مسلكهنّ. بهذا الانقلاب في الأدوار تبتعد هذه العادات عن العُرف المشترك وتظهر لغرابتها أنها «فريدة» في بابها، عادات «شاذّة» ذات «طابع خاص» جداً يُحيّر المراقب، ولذا فهي تندرج في آن معاً في تواريخ أميركا الأولى، وفي كتابات المؤرخين القدماء مثل أبولونيوس الأروادي (Apollonius de Rhodes) وديودور الصقلي (Diodor de sicile) وغيرهما. عادات «غريبة وغير معروفة» (الجزء الأول، ص 45) وهي في معرض المقارنة البرهان الأكبر على صحة هذه المقارنة. الأفكار التي تلي ذلك حول أعراق الأقزام والعمالقة، وبعامة حول الوحوش سواء تعلَّق الأمر بوقائع حقيقية أو بمعتقدات واسعة الانتشار، يروّج لنوع آخر من الغرائب

بوصفها بعيدة عن الطبيعة[5] ويجعلها قابلة للمقارنة بالعادات الغريبة التي تهدم المجتمع وتخرب العلاقات بين الجنسَين[6]. على هذا النحو يُقيم لافيتو البرهان والدليل على أن للشعوب الأميركية عادات شعوب آسيا ذاتها والأصل ذاته، لأنها تتميز بجملة تلك الصفات المميّزة. وعبر هذا النهج الغريب العجيب ندخل عالم المقارنة، أو ندخل بالأحرى في متاهة العادات والتقاليد والأعراف والمسالك، حيث تتداخل الأساطير والحكايات الخرافية والتاريخية ويختلط بعضها ببعض، لتقوم في هذا النوع من الديباجة، بوظيفتها على امتداد صفحات الكتاب: تصبح هذه النصوص في غياب أي دليل أو برهان، هي الدليل والبرهان للتقريب بين العناصر المنفصل بعضها عن بعض في تاريخ كان في القديم مشتركاً، ثم لم يبقَ منه إلا ما عاش على مرّ الزمن من شعائر وممارسات بشرية.

ثمة عادات أخرى مؤسسة على الأفكار والتصورات التي نقلها آباء الشعوب إلى أبنائهم، وهي عامَّة حتى إننا لا يُمكن أن نستخلِص منها شيئاً. مادة الكتاب الأساسية هي العادات الواقعة بين ذينك النوعين من العادات التي نعود فنقع عليها عند معظم الأميركيين، والتي تجعلهم أشبه بشعب واحد متحدر من أولئك الذين عاشوا في «الأزمنة الأولى» وظهر تراثهم في العصور الكلاسيكية القديمة.

---

(5) يقسم النظام المصوّر للمعارف الإنسانية في: (*L'Encyclopédie, le système figure des connaissances humaines*)، يقسم التاريخ الطبيعي إلى ثلاثة أقسام «رتابة الطبيعة»، «تبدّل الطبيعة» و«أعراف الطبيعة». تبدّل الطبيعة مأخوذ عن بيكون (Bacon).

(6) يرى لافيتو أن الأوروبيين أخطأوا حينما عزوا التمويه إلى أخلاق فاسدة. أما السبب الحقيقي للتمويه فهو ديني. وهنا يقارن لافيتو ممارسات قبائل (Sioux) وقبائل (Illinois) بممارسات كهنة (Cybèle).

يقول لافيتو: «في المقارنة التي عليَّ أن أعقدها لن أجد أدنى صعوبة في ذكر عادات أيّ شعب من الشعوب من دون الإدّعاء باستخلاص نتائج أخرى غير علاقة هذه العادات بعادات العصور القديمة الأولى».

معنى ذلك أن جملة «الوحشيين الأميركيين» مطروحة بوصفهم موضوعاً لخطاب بسبب مغالاته الشديدة ذاتها، وأن الأمر هو أمرُ كُلٍّ واحد يجب الحرص على تمييزه من مجموع أجزائه: فلا فرق بين أميركا الشمالية وأميركا الجنوبية في نظر من يُحسِن معاينة العادات التي تعود إلى الكل ولا تعود إلى أحد، إن لم تكن تعود بالضبط إلى «برابرة العصر الحاضر» هؤلاء (الجزء الثالث، ص 181) الذين ظهر فيهم وتَجسَّد ما كان في نظر الإغريق والرومان برابرةَ «الأزمنة الأولى».

«الأزمنة الأولى» هذا الكل الثاني الذي لا يفتأ لافيتو يُحيلنا إليه ـ إذ لا مفرّ من المقارنة ـ هي الأخرى كلٌّ مزيّف، كالكل الأول: لكن لافيتو لا يُخفي شعوره بأن معظم الأميركيين جاؤوا من «البرابرة الذين كانوا يحتلون بلاد الإغريق وجزرها» (الجزء الثاني، ص 82 ـ 83) وهم شعوب «معروفة باسم البيلاجيين(*) والهيلينيين(**) [. . .]». التمييز الذي يُقيمه المؤرخون القدماء بين الهيلينيين أبناء الحواضر والمدن، وبين البيلاجيين البدو ينطبق بحذافيره أيضاً على

(*) pélagianisme: نسبة إلى مذهب البيلاجوسية وهي نظرية أو عقيدة وضعها الراهب بيلاجيوس (360 - 420م) الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية العبادة، والبيلاجيون هم أتباع هذا المذهب.

(**) نسبة إلى الهيلينية (hellénisme): وهي حضارة الإغريق بعد الإسكندر الكبير وثقافتهم التي تأثرت باللغة العبرية.

نمطَيْ العيش المتناقضين لدى الشعوب الناطقة باللغة الهورية(*) من جهة وشعوب أميركا الشمالية البربرية، ونجده نفسه «تقريباً» عند شعوب أميركا الجنوبية (الجزء الأول، ص 84).

ويُضيف لافيتو: «كل ما عليّ أن أقوله لاحقاً في شأن عادات هؤلاء الوحشيين وتقاليدهم يشبه إلى حد بعيد عادات تلك الشعوب البربرية(**) التي نخال أننا نتعرّف عليهم فيها». يفترض هذا «التعرف» سلفاً معرفة مكتسَبَة بعلم المؤرخين القدماء الذي يستخدم خبرات قيّمة، لكنه يدعو في الوقت نفسه إلى الحذر والتساؤل. وتدل المراجع[7] التي يعتمدها لافيتو على مدى الرصانة التي طبعت هذا البحث الذي قام به على حدود التاريخ واللاتاريخ، والذي ضمّ مواد كتاب لا حدود لطموحه. بيد أن مزايا الشعب التي تميّزه عن غيره من الشعوب لا تستأثر بانتباه لافيتو إلا إذا كانت مادة قابلة للمقارنة، ولذا فهو ينبّه قارئَه إلى أنه سيذهب، إذا دعت الحاجة، إلى «التنقيب» في عادات الإغريق في العصر الكلاسيكي، وفي عادات الرومان

(*) قبيلة هندو - أميركية كانت تقطن ضفاف بحيرة هورون الكبرى في أميركا الشمالية، والهورية هي اللغة التي تتكلمها؛ ومازالت لغة ألواندا المتطوّرة عنها شائعة بين فلول هؤلاء الأميركيين الأصليين، وبخاصة في كندا.

(**) يلحظ مورغان في تاريخ البشرية ثلاث مراحل إحداها مرحلة البربرية (أو البرية (la barbarie)). أما النعت بربري (barbare) (وجمعها برابرة) وكذلك بربرية (barbarie) المشتقة منها، فهو نعت مهينٌ وسوقي استخدِمَ في جميع العصور وهو يعبّر عن احتقار الآخر أي الأجنبي أو الغريب، والتعالي عليه والتوجّس منه شراً. ويقول ميشال دو مونتاين (Michel de Montaigne) الذي عاش في زمن الحروب الدينية في أواخر القرن السادس عشر إن «كل واحد يسمّي ما يختلف عمّا هو مألوف لديه بربرياً». وهي غير بربري (وجمعها بربر وليس برابرة) الصفة التي أطلقها الرومان على أبناء شمال أفريقيا لأنهم كانوا يتكلمون لغة لا يفقهها الرومان، فسمّي الناطقون بها بربر.

(7) يمكن التأكد من ذلك بالرجوع إلى «بيبليوغرافيا» لافيتو في الطبعة الإنجليزية التي صدرت تحت إشراف و. فنتون (W. Fenton) وأ. مور (E. Moore). انظر الجزء الثاني، الصفحات من 311 إلى 339: «Bibiography of Lafitau's Sources».

القدماء والإيبيريين وأبناء قبائل الغول (الغاليّين (les Gaulois)) والتراقيين (شعوب (Thraces)) والشسيّين (أبناء منطقة (Scythes))، فوفق شهادات الكتّاب، لا شيء كان أكثر منها شبهاً بعادات [. .]. هؤلاء البرابرة الذين جاؤوا من جميع الجهات» (الجزء الأول، ص 85).

في شأن «البرابرة»، يُفضي استخدام المؤلّف لمصادره، إلى تكوين فضاء واسع باتساع المدى الأميركي الشاسع حيث «انتشر» أبناؤهم بدورهم. لا شيء أقل تماثلاً، لكن لا شيء أكثر التصاقاً بالتماثلات لأن لافيتو يتخذ من مكتبته مستودَعاً هائلاً للعادات والأعراف والتقاليد. تدريجياً يظهر برابرة آسيا وأوروبا جميعاً، وكذلك أحفادهم المباشرون، وكل شعوب العالم الجديد من شماله إلى جنوبه، يظهرون في الخطاب أنهم يشكّلون عالماً واسعاً هو عالَم المجتمعات الأولى.

على الرغم من العجز الذي يشير إليه المؤلف في الجزأين الأولين من كتابه (لا يمكن لنا أن نجزم بصحة شيء على الإطلاق في تاريخ الشعوب القديمة أو الشعوب غير معروفة الأصل) ثمة علمٌ يبقى قادراً: أياً كان تاريخ هذه المجتمعات، فإن بينها «تطابقاً» في العادات يجعل منها موضوعاً معرفياً واحداً. إذا كان ينقص سجلات البشرية الكثير من الوثائق، وإذا كانت «التكهنات» حول أصل الأميركيين تُطلَق جزافاً، فمن الممكن أن نكتشف أطلال تاريخ العادات. وتكفي المقارنة بحركتها الشبيهة بحركة رقّاص الساعة، في بلورة معنى معين إذ تسدّ ثغرات الخطاب كلها وتعوّض صمت العلماء العارفين؛ يقول لافيتو في كتابه: «لم أكتف بمعرفة طبائع الهمجيين والتعرف إلى عاداتهم وممارساتهم، بل بحثت في هذه العادات والتقاليد عن بقايا آثار الماضي السحيق؛ قرأت بتأنٍّ آثار الكتّاب القدماء الذين بحثوا في العادات والأعراف والشرائع السائدة

بين الشعوب التي كانوا يعرفون شيئاً عنها. عقدتُ مقارنةً بين هذه العادات وتلك، وأقِرُّ بأنه إذا كان الكتّاب القدماء قد أضاؤوا طريقي لكي أستهدي بتكهناتي الصائبة في شأن الوحشيين، فإن عادات الوحشيين ألقت الضوء أمامي لكي أستوعب وأفسّر بسهولة أكبر أموراً كثيرة في كتابات الكتّاب الأقدمين» (الجزء الأول، ص 3). لئن عنى الكلام عن «العصور الأولى» الغياب والنقص واتخاذ موقع في هذا اللاتاريخ السابق على اختراع الكتابة، فإن ما يتعلّق بعادات الأميركيين لا يمكن إلا أن يكون هناك، أي في ذلك الفضاء البدائي حيث يتهيّب المؤرّخ السير فيه، وحيث لا يبحث لافيتو، بناءً على مشروعه، عن شعوب بقدر ما يبحث عن أناس مازالوا نصف وحشيين لا تبدو من وجوههم إلا ملامح باهتة، «آباؤنا الأوّلون»، «البشر الأوائل»، «الناس الذين عاشوا في العصور الأولى ولبسوا جلود الحيوانات» (الجزء الثالث، ص 15، 16، و 19) ولا يمكن إطلاق تسميات عليهم. إلا أن حالهم البائسة هذه كحال الأميركي اليوم: تلك هي الصورة الشائعة عن حياة البشر البدائية. «ما زالت «أكواخ الوحشيين» إلى يومنا هذا دليل فقر الناس الذين ولِدوا في زمن طفولة العالم». أحياناً، كانوا لا يبيتون إلا في «جذوع الشجر وتجاويف الصخور» التي وصف لنا بعض الكتاب مدى شقاء العيش فيها (الجزء الرابع، ص 5). لابدّ من القول إن المقارنة لا يمكن أن تتقدّم إلا إذا استندت، لانعدام الأمثلة، إلى «بدائية» تتخطّى بكثير تلك «العصور الأولى» التي يزعم الكتاب أنه يُحيل إليها. فكأن «وحشية» الأميركي أدخلت تدريجياً بعض التغيير في حالة «البربرية»، نوعاً من صعود الأزمنة الأولى نحو الخرافة أو الأسطورة. لم تعد مادة المقارنة «ماضي الإغريق البعيد» ولا شعوب أخرى قديمة، ولا حتى الفينيقيين أو المصريين. والاستعانة بالنصوص الإنجيلية يوضِح كيف انزلق الكتاب نحو مقايسات أخرى: إذ يتبين، وفقاً لما يقوله

سترابون (Strabon) وكينتي ـ كورس (Quinte - Curce)، أن «أناشيد الموت» لدى الوحشيين هي من بين العادات الموغلة في القِدم. ولئن كانا يجزمان بوجودها، فإن في التوراة نصاً قاطعاً في هذا الشأن: «أذهب إلى حد القول بأن المزمور (أو الزبور) السادس والثلاثين بعد المائة الذي يبدأ بما يلي: (*super flumina Babylonis*) هو منوَّع من أناشيد الموت تجسّده العادة التي كانت لدى الشرقيين القدماء والتي تحمل معها الفكرة نفسها والطابع نفسه في أغاني العبيد الأميركيين [. .]. المزمور كلّه أنشودة، وهو أنشودة لها ميزة الوحشيين» (الجزء الرابع، ص 10).

يذهب لافيتو إلى حد التهوّر؛ لأنه يريد الخروج عن الحد الفاصل بين «التاريخ القديم» و«التاريخ الحديث»[8] لكي يُعيد كتابة تاريخ الإنسانية منذ الخلق حتى ظهور اختراع الكتابة التي عيّنت بداية الأزمنة التاريخية[9]. إذ لا يمكن تصوّر تاريخ «الأزمنة الأولى» على غرار التاريخ القديم أو التاريخ الحديث. نستشف من خلال **الوحشيين الأميركيين** ـ نظراً لانعدام أيّ وثيقة في هذا الشأن ـ كيف استطاعت الأجيال الأولى من البشر أن تعيش، وعلامَ كان يقتصر ذلك التاريخ الذي لم يكن بالإمكان تدوينه. إذاً، فإن عنوان الكتاب ليس مبهماً إلا في الظاهر فحسب: فالكلام عن الأميركيين الوحشيين أو عن الأزمنة

(8) يقول الأب بانييه (Banier) في كتابه **الأساطير والخرافات كما يفسرها التاريخ**:
La mythologie et les fables expliquées par l'histoire,

إن العصور «المجهولة» أو «الخرافية» سبقت الأولمبياد الأول الذي يعين بداية تلك «العصور التاريخية». ولعل في تلك الحقبة الغامضة يقع جزء من «العصور الأولى» التي يتكلم عنها لافيتو إذ إن كتابه لا يلتزم بأي مرجع تاريخي دقيق.

(9) انظر على سبيل المثال (بالفرنسية): Anne Robert Jacques Turgot, «Plan de deux discours sur l'histoire universelle,» (1751) dans: Anne-Robert-Jacques Turgot, *Oeuvres*, ed. Gustave Schelle ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), pp. 1-277.

الأولى يعني المقارنة بين موضوعين جوهرهما واحد. إلا أنه يعني أيضاً، بموجب هذه المقايسة، إعادة النظر في جملة وظيفة الخطاب التاريخي وبخاصة وظيفة خطاب «التاريخ الأخلاقي».

فإذا كان للأزمنة الأولى «بدائيّوها»، فإن الأميركيين ليسوا جميعاً وحشيين بالقدر نفسه: إن فيهم شعوباً متحضرة إلى هذا الحد أو ذاك. يُطلِق لافيتو نعت «بربرية» على شعوب تتسم عاداتها بالغلظة والفظاظة، سواء أكانت هذه الشعوب رحّالةً أم مستقرة، بينما يعترف لشعوب البيرو والمكسيك بمستوى معين من المدنية والحضارة (الجزء الأول، ص 99). أولئك «أخبارهم» بليدة وضيّقة «أما شعوب البيرو فأخبارهم أكثر دقة، لأنهم ـ بحسب ما يقول الأب أكوستا ـ عوّضوا نقص الأبجدية بما كان لديهم من «كيبوس»(*).

أما المكسيكيون فقد كانت لهم «أخبار بالهيروغليفية»: «كانت لديهم تواريخ مكتوبة على أوراق الشجر مرصوفة ومجلّدةً على شكل كتب شبيهة بتلك التي تأتينا من الصين، ولولا قلة الاهتمام في زمن الغزو الإسباني بالتعرف إلى العصور القديمة، ولولا الحماس المتهور لدى مبشّريهم الأوائل وقلة اهتمامهم بالآداب ما دفع بهؤلاء المتحمسين الجهلة إلى إحراق كل الكتب التاريخية، لكان بالإمكان بطبيعة الحال، أن يكون لدينا اطّلاع أوسع على نظامهم الملكي [. . .]»(10).

(*) Quipos: كتابة خاصّة بأهل البيرو.

(10) ملاحظتان مهمتان:

1 ـ ما إن يتعلق الأمر بشعوب متمدّنة حتى يعود الشرق ليلعب دوراً في كتاب كان قد أقصاه منذ البداية.

2 ـ «القليل من الأدب» الذي كان لدى المبشرين الأوائل هو ضرب من التلفيق والاحتيال، ناهيك بالكلام عن تعصبهم وتجاوزاتهم.

ومهما كانت هذه «الوثيقة المكتوبة» ـ في لغة النياسيين ـ غير مكتملة، فإنها تشهد على أن الأميركيين دخلوا على الأقل في بداية «الأزمنة التاريخية»، وقد عُثِر في كُتبهم على نوع من الأخبار حول عصور أكثر قدماً. وقد جعلهم إتلاف تلك الكتب شعوباً «بلا تاريخ» لكنه لم يجعلهم شعوباً «بلا كتابة». انعدام الوثائق القديمة لا يغيّر من حالهم شيئاً: فالحوليات والأخبار ليست سوى أسلوب بين أساليب كثيرة يستخدمها البشر لحفظ ذاكرة الماضي، وهي ليست سوى إحدى وثائق التأريخ. والحال، أن لافيتو لا يستنطق هذه الوثائق ولا تلك الذاكرة، بل يستنطق خلافها بالضبط، مما لا يقع في الحيّز الكتابي، بل يُحفظ ويدوم في سلوك البشر وممارساتهم، أي ما انتقل من شعب إلى آخر وعاش عبر الهجرات، وهو ما يسمى بالعادات.

نذكّر هنا بأن شرط ذلك هو ألاّ نجعَله موضوعاً لتاريخ أخلاقي يزعم أنه يسعى إلى إقامة الدليل من خلال العادات والأعراف، على ثبات مجتمعات على حالها بتمسكها الشديد بمعتقداتها وممارساتها. المقارنة بين عادات البرابرة في «الزمن الحاضر» وعادات البرابرة في الأزمنة الأولى عمل آخر ومعقّد على نحو مختلف. ومن دون أن يكون «علم العادات والأعراف» (الجزء الأول، ص 4) غايةً في حد ذاته، فإنه يفتح الباب أمام معرفة من نوع جديد لا يُقِر لها التاريخ بأيّ مكانة. ولا مندوحة عن القول إن لافيتو أضاف الكثير إلى التاريخ الأخلاقي لدى الأميركيين وإلى تاريخ الأزمنة القديمة: فقد جمع بين تفسير دقيق للكتّاب القدماء، ومشاهدات عينية وعلاقات غير مسبوقة أقامها بنفسه مع قبائل الإيركوا، فجاء كتابه نموذجاً بين نماذج هذا النوع. بيد أن الأمر الجوهري كامن في أسلوب ابتعاده عنه، وفي تحديد موضوعه ذاته، كما في الوسائل التي يستخدمها، أي الأساطير واللغات، في سياق المقارنات بين شعب وآخر.

«عندما نرى هؤلاء البشر يفتقرون إلى كل شيء، فَهُم بلا آداب، وبلا علوم، وبلا شرائع ظاهرة، وبلا هياكل دينية، وبلا عبادة منظمة، ويفتقرون إلى الأشياء الأكثر ضرورة للعيش، فلا يسعنا، على ما يبدو، إلا أن نقول كأنما العالم لم يُخلَق إلا من أجلهم، أو كأنما هم لا يفعلون سوى الخروج من طمي الأرض، أو من سنديانات(*) الكاهن «دودون»، على نحو ما يذهب إليه خيال الوثنيين المجنّح. ولا نخال أبداً أنّنا نخطئ حينما نَصِفهم بأنهم شعب بدائي فظ، غبي جاهل وحشي بلا عاطفة إنسانية ولا شعور ديني [. .].» (الجزء الأول، ص 96 ـ 97).

بإزاء سلسلة التوصيفات السلبية هذه التي يمكن استخدامها بمعنى ما في تعريف الحالة الوحشية البدائية، يضع لافيتو التوكيد التالي: «ليس بين الشعوب مهما كانت بربرية شعب ليست له ديانة وعادات» (الجزء الأول، ص 7). بطبيعة الحال، الغاية هي تحطيم صورة البدائيين الهمجيين التي تخدم قضية الملحدين، وذلك بإلغاء مبدأ القبول العالمي بها. بيد أن الاستخدام المتكرر والدائم لكلمة **عادات** حوّل الفرضية إلى مسلّمة. لكي يمكن لـ «نظام» لافيتو[11] أن يَنطلق ويَتطور، عليه أن يعيد دائماً العادات إلى مرجعها ومبدئها، إلى «عقلية» الأعراف وسبب العادات الذي لا يمكن أن يكون إلا دينياً. لا عادات من دون معتقدات، ولا معتقدات من دون دين بدائي كان لدى البشر الأوائل و«انتقل من جيل إلى جيل بوصفه تراثاً مشتركاً للجميع» (الجزء الأول، ص 14). نوايا لافيتو وأهدافه بيّنة بوضوح،

(*) كان هذا الكاهن يقرأ النبوءة في حفيف أوراق السنديان.

(11) يستخدم لافيتو كلمة (système)، وهذا «السيستام» يتعارض مع «سيستام» هوييه (Huet) صاحب كتاب (*Demonstratio Evangelica*) الذي أسهم في ولادة ديانات الوثنية من تفسير قانون الـ «موزاييك». وبرفض لافيتو اعتبار هذه الفرضية تشجيعاً على الإلحاد.

إلا أن مضمون شرح الفرضية وتفسيرها يفيض عنها كثيراً. العادات والأديان يسيران معاً جنباً إلى جنب كرُكْنَي نظام من الدلالات أو الإشارات، أو كأنهما نَص مليء بالألغاز المغلقة وقد ضاعت مفاتيح أسرارها. فما كان ينبغي للمقارنة أن توضحه هو المعنى الدفين لتاريخ اندثر. يقول لافيتو: «آمل أن أجعل الأمور أكثر وضوحاً مما يُظن، إلا إذا كانت كثافة النور تُبهر العيون فتُرغمها على الإغلاق». في الجملة، يكفي وضع منطق داخلي يشرب عند الاقتضاء خطاب التاريخ الأخلاقي كله: لا تقدّم «الأمور كما هي عليه» لمن ينظر إليها إلا مظهر البداهة الخدّاعة؛ بل يجب الكشف عن وجهها المخبوء، ونبش الأسباب الحقيقية المستترة وراء المظاهر.

ما أشبه الأمر بقراءة نص بالمقلوب، بكل ما يقتضيه من جهد. لأن لافيتو لم يغيّر شيئاً في التراث المعرفي؛ كل ما فعله أنه أعاد قراءة تلك الكتب القيّمة المقروءة آلاف المرات، إلا أنه استخدمها على نحو مختلف. تكفي قراءة فهرست مواد كتابه ـ وسنعود إليها ـ لكي ندرك أهمية شبكة تحليل تُولي اللغات والأساطير الأهمية القصوى وتجعلها في المرتبة الأرفع.

اللغات

ينطوي الاشتقاق اللغوي أحياناً على مخاطر بالغة؛ أما الجهل باللغات التي تنعت بأنها بدائية وحشية فيُفضي بصاحبه إلى تكهنات عجيبة غريبة يسخر منها فولتير. ومع ذلك فإن فهرست المواد مليء بكلمات خالَ المبشِّرون أنها غير معروفة في لغات الشعوب التي كانوا يدرسونها، بمقدار ما كانوا يعتقدون أن هذه الشعوب «بلا دين، بلا شرائع، وبلا شكل جمهوري» (الجزء الرابع، ص 191). «كل الكلمات بمعنى تقوى وفضيلة، كل العبارات التي نستخدمها لنفسّر

بها محاسن الحياة الأخرى كل كلام العلماء، وكلام السياسة، وحتى أسماء ما لا يُحصى من الأزهار والأشجار والثمار، وما لا يُحصى من الحيوانات وآلاف آلاف المخترعات» لا يمكن لها ـ على حد قول الأب لوجون (Lejeune) أن تنطق بها شفتا أحد من الهمجيين. ذلك كله، في نظر لافيتو، أخطاء ذات دلالة كبرى، وأفكار مسبقة يجب محاربتها؛ ففي رأيه، علينا ألا نستنتج انعدام وجود الكلمات من انعدام وجود الأشياء في الظاهر. كذلك فإن غياب الكلمات لا يعني بالضرورة فراغاً في نسيج العادات والمؤسسات. بهذه الشروط، تكون للغات قدرة فعّالة (قيمة إجرائية) في فهم المجتمعات الهمجية أو البربرية، لأن طبيعة الكلام ووظيفته لا تتغيران أينما كان. يستند لافيتو في هذا الميدان إلى نظرية في الكلام تراه طبيعياً ومؤسساً في آن معاً، وتجمع بين الواقعية والاسمية(*) التي تتيح في الجملة إعطاء ما للخالق للخالق وما لمخلوقه[12]. ولئن كان الكلام اعتباطياً محضاً، فله رغم ذلك «ارتباط جوهري» بأعمال الروح وبالأشياء: كل اللغات تتشابه من حيث البنية على الرغم من اختلاف بعضها عن بعض من حيث أشكال التركيب والتنسيق داخل كل منها (الجزء الرابع، ص 193 ـ 195). التنسيقات كثيرة، لكنها ليست غير محدودة: اللغات التي لا تمتلك بعض الأساليب التعبيرية تجد في مخزونها ما يعادلها: الشعوب المتحضرة والشعوب الهمجية لديها عبارات مختلفة للدلالة على الله، سواء كانت الروح الأعلى، أم

(*) الاسمية (nominalisme): عقيدة فلسفية نشأت في القرون الوسطى تجزم بأن الأنواع والأجناس في الكون قاطبة ليست سوى أسماء لا أكثر، وهي كائنات واقعية.

(12) لم يكن نظرية اللغة هذه أصيلة في ذلك الوقت، لو لم يعمد لافيتو إلى الاختيار بين الواقعية والاسمية (nominalisme)، بين اللغة بوصفها عقلاً (ratio) واللغة بوصفها عرفاً وعادة.

السيد العالي، أو بارئ الحياة (الجزء الأول، ص 103) أو توبان (Toupan) أي الرعد. الطبيعة تسخى، لكن اللغة تقتصد: كل اللغات تستخدم المجاز والتعبير المجازي، ولذا تتخاطب كل اللغات الأميركية وتتفاهم فيما بينها، على حين أن بنية هذه اللغات تختلف اختلافاً تاماً عن اللغة العبرية، واليونانية، واللاتينية، واللغات الشرقية. ولا تصح التكهنات التي يمكن إطلاقها على أساس جذور لغوية معزولة إلا على كلمات تأتي بالمصادفة وبخاصة من أسماء العلم. يرى لافيتو أن انقسام اللغات لم يُفضِ إلى اندثار لغة أصلية وحسب، بل أفضى أيضاً أثناء الهجرات إلى تدهور سريع لكلام مشترك بين شعب بأكمله. لذا، فلكل لغة خصوصية يجب مراعاتها: فهي في حد ذاتها كلٌّ قائم بذاته يستدعي دراسة نظام اللغة التي تقوم عليها وظيفة الكلام واشتغاله؛ إلا إذا كنا نريد أن نكتفي بقليل الكلمات والعبارات الذي يُتيح للقبائل أن تتخاطب به فيما بينها (الجزء الرابع، الفصل التاسع: اللغة) .هكذا نطمئن إلى إننا نستطيع على الأقل الولوج إلى «روحية» اللغات، لأن «يدّ الله» تدخلت فيها على نحو ما تدخلت في «البدائع الأخرى التي هي من أثر كلمته وجبروته» (الجزء الأول، ص 167). «الترابط المنهجي» القائم في كل لغة، والذي لابدّ من إدراكه للتكلم بها (الجزء الرابع، ص 182) هو أيضاً الدليل الفعلي على الروابط التي تصل بين أفراد مجتمع واحد وتجعلهم متّحِدين. فإذا كان نظام العادات يَستغلق فهمه ويُستعصى على التفسير، فإن نظام اللغة معزَّزاً بنظام المجازات يساعد على فهمه وعلى تفسير أكثر دقةً.

بيد أنه لابدّ من الاعتراف بأنه إذا كانت هذه النظرة العامة إلى لغات العالم الجديد وإلى تناثرها تدل على تماسك فكرة لافيتو وعلى إصراره على إثبات ضرورة العودة إلى الأسباب والعلل أي إلى الله،

فإن عدم إلمامه الكافي بلغة الوحشيين يجعل من الفصل الذي كتبه تحت عنوان اللغات الفصل الأكثر إخفاقاً في الكتاب[13]. بطبيعة الحال، يدرك لافيتو كل ما يمكن لدراسة **اللغات** أن تقدّمه من فائدة لمعرفة الشعوب التي لا تعرف الكتابة، غير أن الأمثلة قليلة جداً وسطحية، وهو لا يُظهر القيمة «الروحية» للغات الأساسية التي يقدّرها إلا بعبارات يكتنفها الغموض والإبهام. فلغة الهورون (Hurons) هي لغة «نبيلة وجليلة وأكثر انضباطاً [؟]» من لغة الأوركوا، إلا أن النطق بها «شديد الصعوبة يخرج كله من الحنجرة»، فلم يستطِع المبشرون الذين حاولوا التكلم بها أن يعبّروا عما يريدون قوله. أما «لغة الأنييس (Agniès) أو الموهوكس (Mohawks) فهي أكثر مرونة ولطفاً وأقل صدوراً عن الحنجرة». والحق، أن المفردات أي **القاموس**، بقيت الوسيلة الأكثر استخداماً (وقد دأب على استخدامها المبشرون جميعاً). الجميع يشدد على بنية اللغات، إلا أن هذه البنية ليست موضوعاً لأي بحث: الرأي النظري طغى على الحجة الواقعية والبرهان المادي الذي يجمع بين العادات واللغة، بين استخدام المجاز والتزام الأعراف. وعلى الرغم من المظاهر ومن جزم المؤلّف، فإن مشروعه الطموح هذا أعوزته المواد «الإثنوغرافية». يعود التوصيف المفرغ من التاريخ «الأخلاقي» إلى الظهور عندما يكون هناك أنظمة لغات معظمها مبنيٌّ على اشتقاقات مغلوطة أو خيارات عشوائية. كذلك فإن صلة الوصل التي أقامها لافيتو بين اللغة والمجتمع، بين الجسم الاجتماعي وبنية اللغة، لم تعُدْ قابلةً للانحلال. بهذا الترابط الأول ظهر ميدان أبحاث إلى حيز الوجود.

---

(13) نؤيد ما يقوله مفسّرو النسخة الإنجليزية من كتاب لافيتو (المذكور آنفاً) فهم يبينون أن لافيتو كانت لديه نماذج (modèles) على نحو ما يقول لسكاربوت مثلاً، في كتابه: **تاريخ فرنسا الجديدة**: Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France.*

للحكاية وظيفة تشبه وظيفة اللغة؛ مع فارق واحد وهو أن الوثائق اللازمة يمكن الحصول عليها وتفسيرها بسهولة أكبر في البداية، سواء ما يعود منها إلى الديانة القديمة أم إلى حكايات الشرقيين. على أن لافيتو لم يكن مخترع علم الحكايات؛ ففي السنة نفسها التي صدر فيها كتابه، صدر أيضاً كتاب فونتينيل (Fontenelle) «أصل الحكايات الخرافية» الذي يلحظ فيه «تطابقاً مدهشاً بين خرافات الأميريكيين[*] وخرافات الإغريق». كذلك فإن الأب بانييه (Banier) في كتابه **الأساطير** والخرافات كما يفسرها التاريخ يبحث في «ديانات الأميركيين» مستنداً إلى كتاب لافيتو وإلى المراجع التي يحيل إليها[14]. ففي هذا الميدان راكم المنهج المقارن الكثير من الأبحاث؛ وكتاب لافيتو يلفت الانتباه بسبب اختلافه بالذات. ففي حين يهتم علماء الأسطورة (أو الأسطوريون)[15] بمضامين الخرافات بما تحتويه من أحداث قديمة مصوّرة تصويراً رمزياً مجازياً، يرى لافيتو في الخرافات «وجوهاً رمزية شعارية» (الجزء الأول، ص 110) إذا انتظمت أزواجاً فيما بينها شكلت نظاماً مماثلاً لنظام اللغات. وقد كتب بانييه: «جميع الأديان تقريباً تقع في جزأين أحدهما تاريخي والآخر رمزي مجازي»[16].

(*) Les Méricains ويعني بهم الأميركيين.

(14) Antoine Banier, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), livre II, chap. IX.

(15) يقال أيضاً «علماء الأساطير». والعبارتان نجدهما عند بانييه، كما نجدهما في (*L'Encyclopédie*) في مادة (Mythologie). لكن كلمة (Mythe) (أسطورة) لا وجود لها في النصوص التي تمكنا من قراءتها. «الأسطورة» هي «الخرافة». على أنه لا يمكن لنا أن نجزم بأن الأمر كان كذلك في القرن الثامن عشر.

(16) انظر: Banier, Ibid., livre I, chap. 2, I, p. 24,

ويقول بانييه أيضاً: «تلك تواريخ العصور الموغلة في القِدم [...]».

يختار لافيتو، مرةً أخرى، المجاز والرمز ضد التاريخ، نصوص الخرافات والحكايات ضد معناها المفترض، الرمزية الكونية بوصفها مفتاحاً لكل الأديان المُغلَّفة (entées) على الدين الحقيقي (الجزء الرابع، ص 111). «تبيان نظام الأديان لدى الشعوب الوحشية في أميركا» يعني إثبات تطابق هذا النظام مع هذا الدين البدائي، وذلك بـ «إزالة ما أحاط به من إبهام وغموض خيّم عليه وحجبه مع توالي العصور، وتكاثر الخرافات التي أغدقها علينا الإغريق والتي يبدو مستحيلاً تجاهلها» (الجزء الأول، ص 106). إذ إن جوهر ديانة البدائيين الأميركيين هو نفسه جوهر ديانة البرابرة الأقدمين: ثمة ترابط جوهري بين كل الديانات (الجزء الأول). يولي هذا النوع من القراءة الأهمية الأولى للأسرار وتلقينها، والكهانة والتنبّؤ، والشعوذة والسحر أي «مخاطبة الآلهة» (الجزء الثاني، ص 55) و«علم الطلاسم والرموز الهيروغليفية» الذي هي من نتاجه: «ليس بين الأديان التي نعرفها في الهند الشرقية والهند الغربية دين واحد لا يقوم على الطلاسم الهيروغليفية ويكتنفه الغموض وجميع تلك الأديان تقوم على لاهوت مترع بالرموز» (الجزء الأول، ص 112).

يرى لافيتو أن الذين استنبطوا هذا «العلم الرمزي» ليسوا المصريين بل هم البرابرة فَهُم أول من استنبط آلهةً عبدوها وأول من ابتكر الأضاحي والقرابين والطقوس السرية (المرجع نفسه). من الواضح هنا أنه يجب ألا نقلّص معنى الهيروغليفية ليقتصر على نظام الكتابة بالخط الهيروغليفي، بل يجب أن نوسع هذا المعنى ليشمل كل نظام من الرموز والعلامات يدل على معنى خفيّ ذي طبيعة دينية. فعندما يتكلم لافيتو عن «لغة سرية» تعود جذورها إلى العصور الأولى[17] فهو

(17) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 113: «إن آباءنا الأوائل هم الذين حسبوا أن عليهم أن يكشفوا مسائل الله بلغة غامضة».

يعني هذه الرموز والعلامات المنخرطة في الجسم الاجتماعي وتشهد بآلاف الأدلة على تديّن البشر. والحال أن معظم الذين رصدوا تلك المجتمعات ووصفوا عاداتها وتقاليدها لم يلحظوا هذه الرموز والعلامات ولم يدركوا «أصلها» أو «باعثها الديني» (الجزء الثاني، ص 14) وهو العلة الحقيقية لثبات تلك العادات واستمرارها في الأمم المختلفة. فـ جان دو ليري (Jean de Léry) وصف ختان الفتيات مثلاً من دون أن **يُدرك** معنى التلقين الديني الخفي لهذا الاختبار[18]. والحق، أن الشعائر والأساطير هي لغة، سواء في ذلك طريقة قص الشعر (الجزء الثالث، ص 46) أم كيفية إحراق التبغ توخياً لفضائل دخانه التطهيرية (الجزء الثالث، ص 121). ولئن كان لافيتو ـ فيما عنى الحالة الأخيرة، أي استخدام التبغ لأغراض دينية ـ يفترض مع سواه من الكتّاب الآخرين، بغية الوصول بسرعة إلى إقناعنا، بأن القدماء كانوا يعرفون التبغ، ومنبته الأصلي هو أميركا على أيّ حال، فإنه يعرف جيداً تبعات هذه الممارسة التي لا تعني الفرد بمفرده، بل تؤسس شعيرةً من الشعائر الاجتماعية. يمكن القول إن لافيتو، يُحصي ـ وهو أول من فعل ذلك حقاً ـ كل ما يتخذ معنى في المجتمع، لأن المجتمع بأكمله يضطلع به: فخصيصة التبغ هنا ليست في كونه يتيح لكل فرد قدراً من النشوة اللذيذة، بل في كونه يتيح بفضل مزاياه الخاصه، إقامة احتفالات للأسرار الدينية وممارسات دينية سحرية. وإذ يخرج التبغ من الخصوصية الثقافية يدخل في مجال التبادل الذي يستعيد رمزياً المجال الاجتماعي للروابط والصلات. ليس بوسعنا القول إن هذه «رؤية» لافيتو الخاصة به، وليس في نيتنا على الإطلاق أن نبحث له عن عناصر تصنع «حداثته». ولكن يكفي أن نقارن هذا الفصل عن التبغ (الجزء الثاني،

---

(18) المصدر نفسه، قسم من الجزء الأول ونصف الجزء الثاني مخصصان للكلام عن طقوس التلقين.

الفصل الثاني) بما يقوله كتّاب آخرون عن هذا النبات (تجنباً للتكرار) لكي ندرك أهمية لافيتو الذي بحث عن سبب الأعراف والعادات الدقيقة في الممارسات الجماعية التي هي مكونات حياة اجتماعية حيث لا شيء بلا معنى[19].

نذكر كذلك «الرسوم الساخرة» التي ليست مجرد رسوم للزينة، بل «هيروغليفيات للخط والتذكير» (الجزء الثالث، ص 39) كما نذكر «الرسوم البربرية» التي تدل على استخدام «كمية كبيرة من الرموز والعلامات الشديدة التنوع ويمكن اعتبارها بمثابة لغة مخصوصة واسعة جداً تحل محل الكتابة في التعبير عن الكثير من الأشياء [...]» (الفصل الثالث، ص 29). هذا القياس العام والعالمي والشامل يحد كثيراً كما رأينا من قيمة **التاريخ الأخلاقي** وأهميته، فهو مدخل إلى «علم عادات» جديد أساطيره ولغته هما الفاعلان الأساسيان فيه لأن كليهما نظامان هيروغليفيان. فالتوصيف يصبح عديم النفع، إذ لا تعود الأشياء كما هي عليه، بل تغدو نظاماً من الصلات والروابط، مركّباً «مترابط» العناصر.

لنقل إذاً إن منهج لافيتو الذي يمكن فصله بسهولة عن المعنى الذي يعطيه لافيتو نفسه لأبحاثه، يمكن توسيع تطبيقه ليشمل مدى حقل التاريخ الأخلاقي على نحو ما كان عليه آنذاك. علاوةً على ذلك، جعل لافيتو من العادات موضوعاً للدراسة بطريقة «فلسفية» بعدما أثبت أن التاريخ الأخلاقي في قسمه «التاريخي» - بالرجوع إلى التمييز الذي أقامه أكوستا بين القسمين - لم يكن سوى خليط فوضوي من الفرضيات. وأخيراً، أطلق منهج المقارنة هذا التحول

(19) الاعتراف بفضل لافيتو شيء، وألا يرى في الكل سوى نتف من دين شامل - كما يقترح لافيتو نفسه - شيء آخر.

بتعزيزه تبادل المعاني بين شطرَيْ الخطاب. بيد أن استخدام لافيتو لها بقي بالضرورة محدوداً: إن فرضية بهذا القدر من الجمود لا يمكن لها أن تتيح له توسيع نطاقه؛ ثم إن الخطاب انتهى إلى التقلص والانكماش ليقتصر على أمثلة قليلة التوسع لا بل معدومة التوسع في الشرح (في فصلَيْ «القنص» و«التجارة») كما إن ضموره تدريجْياً يسير جنباً إلى جنب مع رتابة الكلام. أضِف إلى ذلك أن الكتاب نفسه تهيمن عليه لهجة بلاغية خطابية تنتهي بأن تصبح هي ذاتها عائقاً يحول دون تعبير النص عن معناه.

خطاب المقارنة

فلنتناول هذا الخطاب على النحو الذي يقدم به نفسَه بنفسه، أي كما هو مبين في فهرست مواد الكتاب، وقد وُضِعَ على حِدَة، على هامش نص الكتاب، وبات في نهاية الأمر شبكة كثيفة من الإحالات والاستعادات والمقابلات. وهو باختصار نسق الكتاب ونظامه، فكل شيء في الكتاب يقوم على لعبة المقارنات، وكفاءة المؤلف هي في قدرته على إقامة صلة بين شيئين متباعدين في الزمان والمكان لمعرفة كل منهما عن طريق الآخر. فعادات الأميركيين وتقاليدهم وأعرافهم تتضح عندما نقابلها بعادات الأقدمين وتقاليدهم وأعرافهم، كما تتضح هذه الأخيرة من خلال تقريبها من تلك. في هذا الفهرست (ثم في الكتاب) براعة في المقابلة بين الأشياء ومقارنة بعضها ببعض، وهي براعة لا تقوم على البلاغة الخطابية فقط. إذ يدل اتساع حجم المواد المقارنة والفوارق الدقيقة بينها على مدى فعالية ودقة المنهج المستخدَم، ففي فصول تحمل عنوان **تبغ**، أو **رقص**، أو **كوخ**، أو **شَعر**، نجد من الدلالات والمعلومات بقدر ما نجد في فصول أخرى تحمل عنوان **قرابة الدم** أو **حرب**. إلا أن كل مقارنة تدخل بدورها في مدى من المقارنات أكثر اتساعاً تجسّد أطروحة الكتاب ذاتها.

والحق أن ما يتيح للعادات والأعراف والاحتفالات أن تكون لها علاقات متداخلة، هو كون أصلها الديني «رصيدها» الحقيقي. ومع ذلك، فإن مبدأ الهوية نادر سواء كان لجهة الطبيعة أم لجهة الوظيفة. كان ينقص لافيتو أن يقول: «دوّار الشمس هو مفتاح سرّ القدماء» لكننا غالباً ما نجده يستخدم عبارات مثل «هو نفسه»، مرتبط بـ، مطابق لـ أو **مشترك** مع أو **موازٍ** لـ، هو عرف قريب من، فيستخدم هذه العبارة أو تلك تبعاً للطبيعة أو للوظيفة، للهوية أو للتشابه، للمطابقة أو للآثار.

بعض هذه المقاربات يعين على الفهم: كالمقاربة بين **غليون المصالحة**(*) **(عند الهنود) وصولجان ميركور**(**)، مستويات قرابة الدم عند الأقدمين وعند الوحشيين، طقوس الحداد، **علاقات مخصوصة، قرابين وأضاحي، رسوم ساخرة، بعض التراث الشفهي**. بيد أن ذلك كله يرمي قبل كل شيء إلى إظهار» شعور إله أو ديانة

(*) غليون لتدخين التبغ (calumet de paix): كان وسيلة يستعملها الأميركيون الأصليون لتكريس السلام والمصالحة بين قبيلتين متنازعتين، كما كانوا يستعملونه في طبابة بعض الأمراض. ويستخدمونه بخاصة لأغراض دينية، فالدخان المنبعث منه يصلهم وهو يرتفع في الفضاء بروح علوية هي روح «الأب الأكبر» تونكاشيلا (tunkashila)، ولذا سمّيَ خطأً بغليون السلام «calumet de la paix» إذ كان يُظنّ أنه لم يكن يستخدم إلا لفض الخلافات بين القبائل، في حين أن استخدامه كان شائعاً في الحياة اليومية لأغراض دينية فالأميركيون الأصليون خلافاً للصورة الرائجة عن «وحشيتهم» كائنات تقية ومتدينة.

(**) صولجان ميركور (caducée de Mercure)؛ وميركور (عطارد (Mercure)): إله التواصل والفصاحة ورسول جوبيتير كبير الآلهة عند الرومان وهو صنو الإله هرمس عند الإغريق والإله طوط عند المصريين. له صولجان هو عبارة عن عصا في رأسه جناحان ويلتف عليه ثعبانان يلتقي رأساهما عند أعلى العصا، فبحسب الأسطورة إن هرمس حينما أراد الفصل بعصاه بين ثعبانين يتصارعان التفا حول العصا. يرمز هذا الصولجان إلى السلام ومازال يُتخَذ في أيامنا هذه شعاراً يُرفع عند مداخل بعض البرلمانات في العالم وهو أيضاً شعار الجسم الطبي، والهيئات الطبّية في الجيوش.

مطبوعة في نفوس البشر [...] متمثلة بأسماء متعددة أو برموز مختلفة»[20]. تلك وظيفة أخرى للمقارنة عند لافيتو تصرُف الوظيفة الأولى عن مسارها: يتناول «علم» لافيتو موضوعات أساسية هي الممارسات الدينية في القارتين، ولا يعمل هذا العلم إلا في الإطار المحدّد على هذا النحو. إن لشعوب الزمان القديم وشعوب العالم الجديد جميعها معرفة الإنسان الأول، وهي تعبد آلهة متشابهة، حتى لو لم يكن هناك احتكاك فيما بينها إلا نادراً، قبل انتقال الأميركيين إلى العالم الجديد[21]. عادات هؤلاء وعادات أولئك مشبعة بالروحية نفسها وقد انطبعت بها حياتهم اليومية كلها: لذا، فإن الفوارق التي تقام عادة بين المقدّس والدنيوي لا يقيم لها لافيتو أي وزن، والمقالة التي تحمل عنوان «وحشيون» وتضم أعراف الأميركيين وعاداتهم الأساسية، بدءاً بالدين وانتهاءً بالصيد والقنص مروراً بألعابهم وأمراضهم، تحيل إلى خطاب واحد وحيد، متماسك ومقنِع. هذا التحيز، هذا الموقف المسبَق الذي يتخذه لافيتو، هو ما يصنع تميزه وأصالته: فحماسه بالغ إلى حد لا يدعنا نعرف أين ينتهي الدين ولا أين تبدأ العادات، هذا الموضوع الذي ظهر واستثمر وتُرجم وأدخل في لغة القرن الثامن عشر، وأخضِع لقوانينها الثقافية، وقد نُزع عنه طابع الوحشية والوحشيين وفَقَدَ فرادته إن صحّت العبارة. فإذا كانت هنالك «ممارسات» لا يمكن تقريبها من أيّ ممارسات أخرى لمقارنتها بها، يعمد لافيتو إلى الكلام عن «أعراف وممارسات دينية لدى شعوب كثيرة» في القارة نفسها: يصف «الفصل بين النساء والفتيات» بأنه «عرف أو ممارسة دينية»: وهذا تعبير يفترض أن كل

(20) في مادة: (*Dieu*).

(21) يستعيد لافيتو في (*Amérique*) فرضيته في شأن الهيلينيين والبيلاجيين الذين سكن قسم منهم في هذه القارة.

عرف هو «عرف ديني» وأن العادات ليست سوى علة العادات. ومن البديهي أن لافيتو على قناعة راسخة بأن كل حياة اجتماعية إنما تقوم على الدين، القريب على أيّ حال من الدين **الحقيقي** بما هو دين. هذا المبدأ العالمي يدفع إلى الاعتقاد بأنّ الفوارق ثانوية بين البشر بالقياس إلى الهوية الأساسية والجوهرية التي تجمعهم جميعاً فهم أينما كانوا يُبدعون أساطير وشعائر، ويدفع إلى التشديد على وحدة الجنس البشري وإلى إدخال جملة العالم الوحشي في دائرة الخلق. بهذا أيضاً، فإن فكرة الاستيعاب التي تعتبر الآخر شبيهاً بنا ليصبح ملزماً بأن يكون كذلك، تجِد منظِّراً آخر يجعلها عقيدة. وبهذا يتضح ما يدين به لافيتو للمبشرين من إصرار ويقين مطلق بتفوق الأوروبيين المتحضرين على الوثنيين، سواء كانوا وحشيين أم برابرة.

على أن ما يهمنا هو الأسلوب الذي يستخدمه الكتاب ليلتف على التاريخ أو على الأقل ليعكس وظيفته الاعتيادية. بطبيعة الحال، اختار البيلاجيين والهيلينيين بوصفهم أجداداً قدماء للأميركيين (الجزء الأول، ص 82 ـ 84) ولكن فيما عدا هذا الأصل، ليس ثمة بين هذه الشعوب أيّ صلة باستثناء تشابه عاداتهم وأعرافهم وهي جميعاً على نحو ما دينية. ليس التاريخ سوى مسرح الحدث لكنه لا يفسّر العادات ولا المعتقدات، ويرى لافيتو أن كل محاولة لتفسيرها بواسطة التاريخ لا جدوى منها إن نحن شئنا أن نفهمها. علينا، خلافاً لذلك، في رأيه، أن ندع هذه المحاولة وأن نقطع مع التعاقُب (diachronie) وأن نجوب مدى حقل العادات ونتنقل بحرية فيه لنقطف منه الخرافات والتقاليد الشفهية من دون إرغامها على الدخول في إطار علم مدرسي محدد. بهذه الجردة جمع لافيتو عدداً من موضوعات جديدة بدا طرحها مستحيلاً من خلال التقيد بالوثائق المكتوبة والتسلسل الموثوق. يضع لافيتو الأميركيين، على امتداد

الكتاب، خارج الخطاب التاريخي على نحو ما كان معروفاً في ذلك الوقت، فبات كل شيء ممكناً بالاستنكاف عن كتابة تاريخ مستحيل وإطلاق العنان للكتابة عن عادات بوصفها أعرافاً بلا جذور في الماضي وبلا غد في المستقبل، في مجتمعاتٍ يُنظر إليها على أنها مجتمعات جامدة. لا يُطلق لافيتو على هذه المجتمعات صفة الجمود ولو مرة واحدة في الكتاب، لكن وصفه لها يعمّق الهوة الفاصلة بين شعوب العالم الجديد وشعوب القارة العجوز، بين الوحشية والحضارة. وهذا الفارق الكبير ليس بالفارق الذي كان يتكلم عنه مؤرخو العالم الجديد في ذلك الوقت: ولا يمكن تفسيره بعصور تاريخية عبر البحث فيها، بل تفسره طبيعة مجتمعات تحفظه في كيانها فلا نراها تتغير ولا هي تُظهِر الرغبة في التغير. مذهب الثباتية(*) هذا المناقض لوظيفة الخطاب التاريخي التي «تسرد» تغير المجتمعات البشرية الذي لا ينقطع، يجعل للمجتمعات التي يقال إنها وحشية مكاناً على حِدَة في المجال الديني. فلابدّ إذاً من تمدينها وإدخالها في الحضارة وفي الدين، إلا أنها تستحق الرصد والمعاينة على نحو ما هي عليه تماماً كما كل شيء خلقه الله، كما تستحق معتقداتهم أن توصف بدقة لأنها على «صلة» وثيقة بالمعتقدات البشرية الغابرة (الجزء الأول ص 232). فلئن كان اختيار الموضوع يحول دون النظر إليه من منظور المؤرّخ، فليس بوسع الخطاب المعتمَد باستمرار إلا أن يُظهره بهذا الشكل «البنيوي» الذي يحبذه اليوم كثير من الإثنولوجيين.

هل يمكن القول إن «لافيتو» كان «بنيوياً» حتى من قبل أن تظهر

(*) الثباتية (fixisme): نظرية ترى أن الكائنات الحية وشروط حياتها والظروف المحيطة بها كانت كما هي عليه اليوم لم تتغيّر على مرّ العصور والأطوار الجيولوجية المختلفة، فهي نقيض نظرية التطورية.

هذه البنيويّة إلى حيز الوجود، أم أن الأمر لا يتعدى الشكل والمظهر فحسب؟ الكتاب بحد ذاته منظومة (سيستام system̀e[*]) حتى لو أن بعض التحليلات البنيوية تشبه طريقة العرض عند لافيتو. ثمة سؤال أكثر صعوبةً طرحه بيار فيدال ناكيه (Pierre Vidal-Naquet) عندما تساءل «من أين يأتي حق **المقارنة**، أي إلغاء الزمن العجوز»[22] الذي نراه مجسداً في صورة على غلاف كتاب لافيتو. الزمان/ المكان في نظر هذا الأب اليسوعي ليس مزدوجاً، أي ليس هناك زمان/ مكان تتحرّك فيه شعوب أوروبا وآسيا القديمة، وزمان/ مكان آخر تشكل فيه العالم الجديد. في مقابل اللاتجانس، وهو مبدأ جوهري في نظر المؤرخين، يطرح لافيتو الثبات والاستمرار الذي لا ينقطع للعادات والمعتقدات والشعائر التي هي بمثابة كنز مشترك للإنسانية نستمد منه ما يعيننا على فهمِ الأعراف والعادات. هذا الانقطاع مع التاريخ، وقد

(*) ليس المطلوب إيجاد مرادف لكلمة système كمفردة مجرّدة يقابلها في العربية مفردة مجردة هي الأخرى، بل المطلوب هو شرح هذه المفردة في السياق المعرفي الذي وُلِدت فيه وحملت معنى علمياً محدداً يستخدمه الباحثون في اللسانيات والإناسة والنياسة وغيرها من علوم الإنسان والمجتمع بالمعنى المحدد في المنهج البنيوي (سيستام: مجموعة من العناصر تؤلف كلاً متماسكاً يشكّل منظومة أو نظاماً، بحيثُ إنَّ أي تغيير في أي عنصر من عناصره يستتبع تغييراً في العناصر الأخرى ويؤثر في الكلّ نفسه... إلخ) فلا تعود ترجمة سيستام بمنظومة أو نسق أو نظام أو غير ذلك هي الغاية المرجوة، بل تغدو هذه الغاية إثارة المفهوم الذي تحمله المفردة، في ذهن القارئ، والسياق المعرفي/ التاريخي الذي أتى بها. والخشية من استخدام أي مقابل سواء كان «نسق» أم «نظام» أو غير ذلك تكمن في كون القارئ يطمئن إلى معنى المرادف العربي المقترَح ويعتاد في تفكيره استحضار هذا المعنى العام للمرادف العربي من دون أن يُعمِل فكره في المعنى الخاص بالمفردة اللاتينية ومناخها المعرفي الذي حتم ولادتها وروّج استخدامها. فلا ضير إذاً من استخدام سيستام مقابلاً لـ (système) على نحو ما اقترحناه واستخدمناه أول مرة نظراً إلى مرونة وزن هذه المفردة العربية الذي يُتيح اشتقاق كلمات أخرى منها كالفعل سَسْتَم مقابل (systémiser) والنعت مسَسْتَم (systémisé).

(22) Pierre Vidal-Naquet, «Le Cru, l'enfant grec et le cuit,» Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1974), p. 140.

تم القبول به من دون أن يطالِب به أحد، لم يُعَد وصله أبداً[23]. وكان ذلك الانقطاع في نظر لافيتو ومنذ العام 1724 دليل اختلال في وظيفة الخطاب التاريخي، ومساءلة «الطبيعة الإنسانية والروح البشرية» التي تتجلى هاهنا من خارج التاريخ، بمعناه الحقيقي، لكنها ما لبثت أن دخلته على يد فولتير، مثلاً. وهذه هي الناحية التي تستأثر بالاهتمام في الكتاب. فلئن كان مشروع المؤلف الأيديولوجي، والماثل في كل مكان من كتابه الذي يعيد كل جزء من أجزائه إنتاج الكتاب بأكمله، يتحكم بتكوين الخطاب، ففي وسعنا، على الرغم من ذلك، أن نرى الروابط التي تصل المشروع الأيديولوجي بالمشروع النظري. فكتابة عادات أو وصف العادات لا يعني إحلال طريقة كتابة محل حياد (زائف) لدى الباحث المراقب فحسب، بل يعني أيضاً إدخال موضوع البحث (أي العادات) في نظام معيّن من العلاقات والصلات. وغاية تحول كهذا تتعدى تاريخ الأخلاق (تاريخ العادات) إلى ما يسميه فرانسوا فوريه «جملة التاريخ». إذ إننا لو «أخرجنا» **تاريخ الأخلاق** من حقل التاريخ، على نحو ما كان عليه آنئذ، نكون بذلك قد ألغينا ما يحفظ تماسك الخطاب التاريخي ويصون هيمنته. فلا يعود المؤرخ يهيمن على جملة أقسام التاريخ ولا يعود يديرها وفقاً لمبدأ التراتبية (الشبيه بالمبدأ الذي كان في العصر الكلاسيكي يتيح التفكير في **السلطة** وتقسيم مستوياتها). بذلك ولدت تقسيمات جديدة.

في هذا التقسيم ظهر سلوكان عمليان كانا الأكثر أهميةً: الأول يدمج ويستوعب، والثاني يُنكِر ويرفض. كان **مبحث في العادات** ـ وقد وُضِع له في لحظة معينة عنوان «فلسفة التاريخ» ـ قد جعل

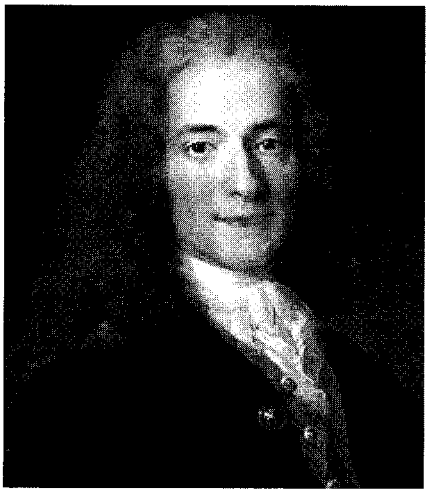
(23) هذه الأسباب يبينها فيدال - ناكيه.

«لائحة العادات» جزءاً من الخطاب التاريخي، على طراز تاريخ الأخلاق، ولكن بعدما أُدخِل عليه تعديل عميق بما يتوافق مع تاريخ مُشبَع بالفلسفة. سنعود إلى هذا المسار الاستيعابي. أما المسار الرافض فقد كان يظهر كلما كان المسار الاستعيابي يُهمِل كل ما هو في العادات غير مُدرَج في اللائحة المصممة على أنها جزء من التاريخ، ولا في قانون التغيّر الذي يحكم السيرة التي توصف بالتاريخية.

الفصل الثاني

التاريخ والتاريخية: كتاب فولتير(*)

«مبحث في العادات»



Voltaire

الحق، كنا نود أن نستعير لهذا الفصل عنواناً هو عنوان دراسة

(*) فولتير (Voltaire) لقبه، واسمه الحقيقي فرانسوا ماري أرويه (François Marie Arouet). ولد في باريس (1694) ومات فيها (1778) وهو مفكر وفيلسوف وشاعر فرنسي تركت أفكاره تأثيراً بالغاً في القرن الثامن عشر، ومازال يحتل مكانة مرموقة في ذاكرة الفرنسيين الجمعية، فهو أول من جسد صورة المفكر الملتزم بقضايا الحقيقة والعدالة وحرية =

وضعها كلود لوفور (Claude Lefort) سنة 1952: «التاريخية والمجتمع الذي لا تاريخ له»[1] فهذا بالضبط هو موضوعنا. ولنعترف على الأقل بما ندين به لهذه الدراسة التي تطرح بكل وضوح مشكلة «كل نظرية عقلانية للتاريخ» (ص 31): «ما المجتمع الذي لم يدخل في التاريخ بعد؟ «هذا السؤال الذي طرحه لوفور بعد تفكّره في مقولة هيغل حول التاريخ العالمي، يُطرح أيضاً من خلال التمعن في مقولة التاريخ كما تصوّرها وكتبها فولتير.

تكلمنا عن الإناسة الفولتيرية، وعن ملامح التاريخ التابعة لها بالضرورة: الاعتراف بـ «حالة طبيعية محض» هي أصل كل شعب معروف، وهي أشبه بما قبل تاريخ الفكر الإنساني المكون من درجات متتالية، بل أشبه بمبدأ لا مساواة يسيّر تاريخ المجتمعات البشرية جميعاً[2]. لكن من زاوية نظر الخطاب التاريخي ثمة إضافة لابدّ منها.

في **مبحث في العادات**، حاول فولتير أن يكتب تاريخاً عالمياً كان هو العنوان الأصلي للكتاب[3]. ثم انتهى هذا الكتاب، عبر

التفكير. أسهمت أفكاره في صنع ما يُعرف بفكر «الأنوار» الذي بشر بالتقدّم والتسامح الديني، (كان ينعت التعصب الديني بـ «العار» l'infâme) صارت له شهرة واسعة في أوروبا وكان بالغ التأثير في النخب الأوروبية المستنيرة. من أشهر مؤلّفاته **كانديد** (*Candide*) **ورسائل فلسفية** (*Lettres philosophiques*). تميزت كتاباته الأدبية والفلسفية بالنقد اللاذع، وهي التي دشنت الجدال الذي مازال مستمراً إلى يومنا هذا حول العلمانية ومعانيها ومداها وأشكال تجليها. ومع ذلك فقد كان على خصام شديد مع مفكر آخر من معاصريه هو جان جاك روسو، على الرغم من أن الثورة الفرنسية أجلتهما ورفعتهما معاً إلى مصافّ مفكريها الملهمين.

(1) نُشرت في العدد الثاني عشر من مجلة (*Cahiers internationaux de sociologie*). ثم استعادها كلود ليفور في كتابه: Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1978), pp. 30-48.

(2) انظر: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), vol. 2, chap. 2.

(3) انظر كتاب فولتير: Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et* =

إضافات متتالية، بتغطية كامل المدى الزماني/ المكاني لتاريخ البشرية على نحو ما كان معروفاً آنذاك. التغيرات الجيولوجية واختلاف أعراق البشر، وديانة البشر الأقدمين، و«قِدم» الشعوب، والوحشيين وأميركا. ذلك كله شكل مقدمةً واسعةً لتاريخ الكلديين (les Chaldéens) والهنود والصينيين، وقد بدوا لفولتير «الشعوب الأكثر عراقةً في المدنية»[4]. كانت هذه المقدمة في الأساس نصاً مستقلاً منفصلاً عن **مبحث في العادات**، وكان عنوانه سنة 1765 فلسفة التاريخ، قبل أن يتغير هذا العنوان سنة 1769 ليصبح: **عرض تمهيدي لـ مبحث في العادات وروح الشعوب**، **ثم** يتحول إلى **مقدمة** للطبعات اللاحقة من الكتاب[5].

في «التمهيد» للطبعة التي صدرت سنة[6] 1740، كان الجرمانيون والغاليون (les Gaulois) وحدهم يمثلون حالة الوحشية، «حالة قريبة جداً من حالة البهائم وأدنى منها في بعض الجوانب»: وقد وصف تاسيت[*] (Tacite) وسيزار[**] (César) هذه الحالة؛ ولئن كان تاسيت قد أشاد بها، فلأنه أراد من وراء ذلك أن يُظهر

---

sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, = introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau (Paris: Garnier, 1963), tome 1, «Manuscrits et éditions,» de l'*Essai*..., p. 67.

(4) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 33.

(5) Voltaire, Ibid., tome 1, p. 73: Description de l'édition de Kehl, 1785.

(6) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 199 وما بعدها. يحتوي النصّ بعض المقاطع السابقة على التاريخ الذي يُشير به فولتير إلى أول تحرير جرى لهذا النص.

(*) كورنيليوس تاسيتوس (Cornélius Tacitus): لا يُعرَف إلا القليل عن حياة هذا المؤرخ الروماني الذي عاش بين سنتي 55 و120 في عهد الإمبراطور الروماني نيرون.

(**) كايوس يوليوس قيصر (Caïus Julius César) (100 - 44 ق. م.): ولد في روما وكان كاتباً وسياسياً وضابطاً كبيراً في جيش القيصر. وكان ينتمي إلى عشير روماني من أنبل العائلات الرومانية هو عشير يوليا (la gens Julia). لكنه انخرط في صفوف الحزب الشعبي المناوئ لمجلس الشيوخ (السينا). وبعد سلسلة من المناورات السياسية والمكائد =

فضائل الجرمانيين بإزاء رذائل إمبراطورية الرومان. وكما أشرنا سابقاً فإن خطابات روسّو دفعت فولتير إلى الكلام بلسان المؤرخ، بوصفه مؤرخاً لمختلف الشعوب الوحشية[7]، أي إلى الكلام عنها في زمان ومكان محددين. إذ كان اكتشاف بعض الشعوب في أفريقيا وفي أميركا بخاصة، في نظره، حدثاً مهماً في تاريخ الإنسانية التي «كان كل نصف منها يجهل النصف الآخر» (الفصل الثاني، ص 330).

غير أن بقاء قارة الوحشية الواسعة مجهولةً لقرون مديدة، لا يحمل على إعادة النظر في مجرى التاريخ: بطبيعة الحال، لا يفترض تعدد أصول الأعراق[8] الذي يقول به فولتير بالضرورة أن تكون الأعراق المختلفة قد ظهرت جميعاً على وجه الأرض في آن واحد. بيد أن المشيئة الإلهية التي خلقتها يصعب تصوّر حدوثها في أوقات متعددة. يتساءل فولتير، الفيلسوف، عن تنوع الأعراق، بينما لا يتفحص فولتير، المؤرخ، إلا بعض المجتمعات وعاداتها. يجب عدم الخلط بين هذين الخطابين، حتى وإن كان الخطاب الثاني يأخذ عن الخطاب الأول امتياز عدم طرح مشكلة الأصل والجذور. فيما يتعدى الصدع المتمثل في اكتشاف قارات أخرى، فإن الزمان/ المكان نفسه يتشكل من جديد، وعصور التاريخ تتجمع وتتراكم، بينما يتكفل بالباقي كل من «الظروف» والمناخ، من حيث هو المَعْلَم الأكيد في المكان. ما يصنع التاريخ هنا يتيح أيضاً التكلم بلسان «مؤرخ» عن غياب التاريخ لدى شعوب أخرى.

= والانتصارات العسكرية غدا إمبراطور روما. لكن عدداً كبيراً من أعضاء السينا بمن فيهم بعض المقربين إليه اتفقوا على قتله وقتلوه. لم يبقَ من سيزار الكاتب سوى مذكرات عن الحرب ضد قبائل الغول (les Gaules) والحرب الأهلية.

(7) المصدر نفسه، ص 302.

(8) المصدر نفسه، ص 286 وما بعدها.

على أن الفصل بين هذين الخطابين ليس أمراً مؤكداً إلى هذا الحد: فالـ«التاريخ العالمي» لا يكتفي بأن يعرض مرة واحدة إضافية مقولة تعدد الأصول والجذور التي تتحدر منها الأعراق المختلفة: «لا يُسمح إلا لمن كان بلا نظر بأن يشك في أن البيض والزنوج والألبينوس(*) (les Albinos) (المُهُق) والهوتنتو(*) (les Hottentots) واللابون(**) (les Lapons) والصينيون والأميركيون هم أعراق يختلف كل منها عن الآخر اختلافاً تاماً»[9]، وبأن يستبعد فرضية إعمار العالم الجديد انطلاقاً من العالم القديم[10]. هذه النظرة الفلسفية لا تقتصر نتائجها على «فلسفة التاريخ» وحدَها، التي هي فلسفة المؤلف، بل تتعداها إلى جملة الخطاب وتفصيله؛ فهو ما إن يشدّد على «الفرق الواضح بين أجناس البشر الذين يعيشون في أربعة أقطار عالمنا المعروف» (ص 6) حتى تختفي مسألة القِدَم وتزول نهائياً ليكتسب التعميم قيمة البرهان والدليل: «الشعوب كلها تقريباً، وبخاصة شعوب آسيا عاشت تراكم عصور هائلاً [...] وجميع هذه الشعوب مازالت تعيش في الأكواخ [...]. فاللابّون والساموديون (les samoyèdes) وسكان سيبيريا في الشمال، وسكان كامتشاكتا أقل تقدماً من شعوب أميركا. معظم الزنوج وجميع الذين يطلق عليهم اسم كافر(***) (Cafres) غارقون في الغباء نفسه وسيبقون فيه طويلاً» (ص 9 ـ 10).

(*) الهوتنتو شعب جنوب أفريقي سوادُ بشرته ضارب إلى الصهبة والصفرة، والألبينوس شعب يميل بياض بشرته إلى المَهَق والحُسبة، واللابون هم جنس أصفر البشرة كسكان جزر اليابان.

(9) المصدر نفسه، ص 6.

(10) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 7.

(**) ربما كان أصل الكلمة عربياً، لأنَّ تجّار العبيد العرب كانوا يُطلِقون هذه التسمية على عبيد أفريقيا.

ثمة، على النقيض من حالة «البهائم» هذه، حالة المجتمعات الكبرى المجتمعة تحت راية القوانين نفسها (ص 10). وهناك بين الحالتين هذا «الزمان العجيب» الذي هو، علاوة على «الظروف»، الفاعل الأساسي في التاريخ، كما يرى فولتير. إذاً لا تتوافق عبارة «درجات» حين يستخدمها، مع فكرة التدرّج ولا حتى مع فكرة التقدم المتواصل، فمن جهة هناك مجتمعات بشر تحكمهم غرائزهم، ومن جهة ثانية هناك أمم متمدنة مستنيرة يَحكمها العقل وتسودها القوانين. خلافاً لما كنت كتبته سنة[11] 1971 بت اليوم لا أعتقد أن الفروق القائمة بين «حالة الطبيعة المحض» التي يعيشها البرازيليون، و«المجتمع الذي لا شكل له» الذي يعيشه الهوتنتو، والشعوب الكندية التي يحركها روح جمهوري، هي مؤشر على تصور جديد للتاريخ. والصحيح هو أن فولتير في ما قاله عن التاريخ العالمي يرجع إلى ما هو أبعد من «الأزمنة التاريخية»، وإنه يرى في كتابه **مبحث في فكر الأمم والشعوب وعاداتها** (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*) أن «الطبيعة المحض» هي بمثابة عادات مازالت مستمرة تشهد على ظروف البشر في العصور السحيقة. إنه تاريخ على طريقة أكوستا، وعلى طريقة لافيتو[12] إن شئنا، تاريخ وصف لا تاريخ رواية وحكاية، تاريخ أخلاقي أو مدني أو سياسي، لكنه مطلوب منه هذه المرة أن يُعبِّر عن تاريخية سائر المجتمعات البشرية القائمة على وجه الأرض. فما يهم فولتير هو أن الدليل المزدوج الذي تقدمه الشعوب الوحشية بوجودها بالذات على مسألتين

(11) المصدر نفسه، ص 303,1

(12) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 29، يتحدث فولتير عن تاريخ الوحشيين الأميركيين. فهو يعتبر كتاب لافيتو تاريخاً أخلاقياً. فيما عدا ذلك، معلوم أن فولتير لا يكن تقديراً للكتاب، حتى أنه يسخر مراراً من بعض حماقاته.

أساسيتين: الحالة البدائية للبشرية، والخصائص المميزة لهذه الحالة، «الكائن الوحشي» و«الكائن التاريخي» لمجتمعات لا نعرف لها أصلاً ولا جذوراً، ولا نعرف قِدَمَها. وبالتالي لدينا من جهة أولى، «الطبيعة الإنسانية»: إذ كان الناس على الدوام يعيشون في مجتمعات، وكانت «أساليب القرابة» (بالعبارة التي يستخدمها لافيتو) قائمة دوماً، وكان أساس الأخلاق دائماً هو نفسه (الفصل الثاني، ص 313 ـ 314) ولدينا في البرازيل كما في كندا دليل قاطع على «المؤسسة الطبيعية للجنس البشري» (الفصل الثاني، ص 371)؛ ومن جهة ثانية، يصبح هؤلاء الوحشيون الذين لديهم عادات وأعراف، ويشكلون موضوعاً ممتازاً لتاريخ الأخلاق، أمثلةً نموذجية في تاريخ الفكر البشري. لم يتغيروا قط ولن يتغيروا، ويتكفل الخطاب الذي يتناولهم بإيضاح تلك المدة الزمنية وهذا الجمود، استحالة الخروج هذه من دائرة التكرار لكي يدشِّنوا «زمنهم التاريخي» بالكتابة. من «العائلات الشريدة في البراري والغابات تنازع الحيوانات الأخرى على غذائها مسلحة بالحجارة والهراوات الضخمة، تقتات بالنباتات البرية وبكل أنواع الثمار وحتى بالحيوانات» (الفصل الأول، ص 26) إلى «روائع» مكسيكو، «أجمل ما أنجزته المهارات الأميركية» (الجزء الثاني، ص 348) انقضت قرون من دون ذلك الاختراع الذي يميز الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، ومن العادات والأعراف والتقاليد إلى القوانين والمؤسسات من التراث الشفهي إلى السجلات المحفوظة، إلى الحوليات والرواية (الحكاية) التاريخية لحياة شعب. يعرف فولتير جيداً أن هناك وثيقة لا تقدَّر بثمن بخصوص التاريخ القديم وهي تاريخ **شعب الأنكا** (*Histoire des Incas*) الذي كتبه غارسيلازو دو لا فيغا (Garcilaso de La Vega) سنة 1608 وهو هندي مولَّد كان يعرف في آن معاً تاريخ أجداده عبر شهادات شفهية وتاريخ غزو الأوروبيين لأميركا عبر والده الإسباني الذي جاء إلى البيرو (Pérou) مع بيزار

(Pizarre). غير أنه، على الرغم من ذلك، لم يعرف أن العمل الذي يُرسخ التراث الشفهي بالتدوين والكتابة هو جزء من ممارسة تاريخية تعود إلى سكان البيرو: «لم يعرف أيّ شعب من شعوب أميركا الكتابة؛ أي شعب من هذه الشعوب الشبيهة من هذه الناحية بشعوب التتار القديمة وسكان أفريقيا الجنوبية وأجدادنا السلتيين (les Celtes) وشعوب الشمال، لم يكن لديه ما يمكن أن يكون بمثابة تاريخ»[13].

أما العقد المصنوعة بالحبال، والقوانين الأساسية، وجوهر الدين والاكتشافات الكبرى «المتناقلة شفاهياً»، فلا تشكّل تاريخاً لا يُبنى إلا على ما هو «**متناقل كتابةً**»، فأي نوع آخر من الوثائق ينطوي على الكثير من المتغيرات والشكوك. ولذا لخص فولتير[14] كتاب **تاريخ شعب الأنكا** ببضع كلمات: عبادة الشمس، ومعرفة الفلك، والفنون والصناعة، والروعة، والحكم. هذا باختصار هو تاريخ أخلاق البيرو. أما تاريخ الغزو فإن فولتير يتّبع زارات (Zarate) وهيريرا (Herrera) مفضلاً لهما على غارسيلازو الذي «لم يكن على أيّ حال يعلم علم اليقين تاريخ أجداده بتفاصيله».

عند هذا الحد نجد أنفسنا بين «تاريخيتين»: لا يمكن لنا أن نُنكر التاريخية الأولى، ولكن لا يمكن لنا أيضاً أن نتكلم عنها بكلام المؤرخين. التاريخية الأولى نمَط وجود وكينونة، والتاريخية الثانية نمط مستقبل وصيرورة. وكما كانت في زمن فولتير مجتمعات متمدّنة إلى هذا الحد أو ذاك، كانت هناك وفي أنحاء مختلفة من العالم، بطبيعة الحال ووفقاً لشهادات الكثيرين، شعوب همجية غبية ورعناء، وأخرى متمدّنة حاذقة شيّدت «صروحاً» وشقت طرقات وبنت قنوات

---

(13) المصدر نفسه، المجلد 2، ص 355.

(14) المصدر نفسه، المجلد 2، ص 355 ـ 356.

وكانت تؤمن بإله واحد. يلحظ فولتير هذه الفروق والمنجزات: هناك «عقل في بداية تكوّنه» وهنا «عقل ناجز مكتمل». لكن فولتير ـ شأنه في ذلك شأن غارسيلازو ـ لا يعرف شيئاً عن قِدم هذه الشعوب ولا عن أحداث تاريخها. كل شيء حدث «على مرّ الزمن»، «مع مرور الوقت»، «بعد عصور طويلة».

«[...] كان لابدّ من مصادفات ناجحة كثيرة ومن قدر كبير من الحذق والمهارة وانقضاء عصور مديدة حتى إننا لا نعرف كيف استطاع البشر أن يتخطوا ذلك كله بنجاح. يا لها من قفزة من هذه الحالة إلى علم الفلك!»(15). إن ما يشكل بحق تاريخ العالم الذي لا يعرف الكتابة، هو بطء هذا المسار ذاته، وكثافة الزمان الذي يفصل المجتمع الأكثر غباءً (مجتمع الهوتنتو) عن المجتمعات الأميركية ومجتمعات الشرق والغرب المتمدنة، ولولا هذا التاريخ لما أمكن للتاريخ الآخر أن يعقل ولا أن يُكتب. في نظر فولتير، على كل حال، العقل والإتقان هما القاسم المشترك بين جميع البشر، كماإنَّ الطبيعة والثقافة جزء لا يتجزأ من فضاء تاريخي واحد حيث لابدّ أن تتحقق مشيئة الله وأن تنتصر شريعته(16). فلئن كان التقدّم يرتسم من أدنى مستوى في المجتمعات الإنسانية إلى أعلى مستوياتها فذاك لأن للتاريخ معنى برغم نزول الكوارث وحدوث المصائب واحتمال الرجوع إلى الوراء. غير أن هذا التاريخ لا يمكن للمؤرخ أن يرى فيه مادة خطاب متجانس ومتواصل: فاللغة المحكيّة والكتابة في حد

---

(15) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 36.

(16) حول هذه التأليهية [مذهب فلسفي يُقر بوجود الله ويُنكر الوحي والآخرة (مترجم)]، انظر: (*Traité de métaphysique*) ويعود تاريخها إلى العام 1734 لكن فولتير لم يُعد نشرها. انظر أيضاً: Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, pp. 281 sq.

ذاتهما حدث تاريخي. بيد أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى هذه الحالة الأولى من الإتقان لا يمكن تعيين موقعه الزمني ولا ردّه إلى أسباب محددة. إذ إن غموض الشهادات وعيوبها ونقصانها يجعل التوافق في شأنها مستحيلاً: لا نجد عند فولتير، على صعيد الخطاب التاريخي، أي أثر «للتطورية» على حين أن فلسفته تقوم على فرضية التقدم المستمر للفكر الإنساني.

وكما حاولنا أن نبين[17] فإن الإناسة الفولتيرية تُقِرّ باللامساواة على صعيد الأعراق، وعلى صعيد الفكر أيضاً: خلافاً لذلك، يقوم خطاب التطورية على فكرة التقدم اللازم لـ جميع المجتمعات الإنسانية، وعلى استحالة ركود أحدها أو تراجعه. وعندئذ تصبح قضية الانتقال من حالة إلى أخرى جوهرية. ثمة في التاريخ، عند فولتير، «فراغات» كتلك التي في نسيج الجنس البشري[18]، فكما إن هناك «مبدأ يجعل أعراق البشر مختلفة، كما في فصائل النباتات»، هناك أيضاً «درجات مختلفة من الذكاء بين الشعوب»، و«الذكاء الإنساني في العالم الجديد ليس مكتملاً كما هو مكتمل في العالم القديم»[19]. على صعيد التاريخ، تلك طريقة في المعاينة؛ وليس في الإناسة ما يخالف الأطروحات الفولتيرية.

فلنقفل هذه الدائرة بالعودة إلى التاريخية. أود أن أشير إلى أن فلسفة فولتير التاريخية تستحق التأمل والتفحص، وتحديداً بسبب تلك الحدود والأحكام المسبقة. كل ما يرى أن ليس عليه أن يقوله، يجعل ما يقوله بارزاً بوضوح شديد. فإذا كان يهاجم **تاريخاً عالمياً**

---

(17) في الفصل المذكور آنفاً.

(18) المصدر نفسه، ص 292.

(19) المصدر نفسه، المجلد 2، ص 346.

منذ بدء الخليقة حتى يومنا هذا[20] فلأن هذا التاريخ يستأثر بسلطة الكتب المقدسة، ولأنه ليس هناك أثر لعائلة بدائية خارج المجتمعات الإنسانية المنتشرة على وجه الأرض، أو لحالة سابقة عليها. وإذا كان يدحض مقولة «لافيتو» حول تحدّر الأعراق من أصل واحد ويدحض مبدأ المقارنة الذي هو في أساس توصيف لافيتو لعادات الأميركيين وتفسيره لها، إذ قلصها إلى حد من «التماثل الشديد»[21] يحجب تنوعها، أي عبقرية الخالق الذي جعل الشعوب وقدرات ذكائها متنوعة إلى ما لا نهاية، وإذا كان يعارض روسو أيضاً، فما ذلك كله إلا لأن نشوء المجتمعات عنده لا يستند في الأساس على التاريخ، بل على فرضيات لا يسوغها مسوغ: ومع ذلك، نشير إلى أن فولتير يعمد أحياناً إلى إطلاق مزايا على مجتمعات صغيرة من الوحشيين كانت عند روسو مزايا حالة الطبيعة، وغدت عند فولتير حالة الطبيعة المحض. فقد تقارَب البشر بدافع من «حاجاتهم»، بدافع «غريزي»، وأدّى تكاثر العائلات إلى تعدد المجتمعات، فتكوّنت اللغة، ونشأت الفنون، ثم أتاحت الكتابة للشعوب أن تضع لنفسها قوانين وأن تنقل معارفها. لكن نقل هذه المزايا جميعاً عن حالة شبه أسطورية لتطبيقها على ما يسميه دارس الوحشيين الأميركيين الحالة الحقيقية للمجتمعات البدائية، يُظهر بوضوح أن التاريخ لا يمتد إلى هناك. كل هذا الدحض والرفض يسير في اتجاه واحد يدل دلالة واضحة على ما يريده فولتير.

يريد فولتير أن يجتذب إلى فلك التاريخ مجتمعات لا تاريخ لها ـ

---

(20) لمؤلّفيه: Tobias Smollet وJohn Campbell، ويقع في 46 جزءاً (انظر: الجزء الأول، ص 200).

(21) تماثل بين شعب وآخر، ثم تماثل مع شعوب الأزمنة الأولى. ونعلم الآن أن لافيتو يوحي بأن الجميع خرجوا من أصل واحد.

فقط لأنها مجتمعات لا تعرف الكتابة ـ لكنها أيضاً مجتمعات كأنها نسخة طبق الأصل عن مجتمعات أوسع نطاقاً وأكثر تمدّناً. بيد أن هذه المجتمعات التي اكتُشفت وغُزيت وأخضعت باتت تشكل جزءاً من التاريخ الغربي، الموضوع الأساسي في الخطاب الفولتيري. بيد أنه أيضاً تم رصد هذه المجتمعات ومعاينتها وتوصيفها، وأن عاداتها وأعرافها وتقاليدها كانت موضوع دراسات كثيرة «وصفية» و«روائية» و«تأريخية»: ثمة ميدان بأكمله فتحه تاريخ الأخلاق أمام التاريخ. ويتم الوصل بين هذين الخطابين لدى فولتير بمقدار ما تهمه العادات قبل أيّ شيء آخر. معلوم أن **مبحث في العادات** يزخر بـ «اللوحات» التي تأتي لتقطع السرد وتُلقي الضوء على تقدم فكر الإنسانية. فالفصل السابع عشر وهو بعنوان «العادات والأعراف والحكم في زمن شارلمان» يبدأ بهذه العبارة: «أتوقف عند هذا العصر الشهير لأتفحص الأعراف والشرائع والديانة والعادات التي كانت سائدة آنذاك»[22]. والفصل الواحد والثمانون الذي يبحث في «العادات والأعراف والعلاقات والثروات في القرنين الثالث عشر والرابع عشر» يبدأ بالآتي: «أود ان أعرف كيف كانت مخالطة الناس، وكيف كانت الحياة داخل الأسرة، وأيّ فنون كانت تمارس [. . .]»[23].

ولئن كنت أعيد إلى الأذهان جانب التاريخ المعروف هذا لدى فولتير، فلكي أوضح بداهةً دمج المجتمعات «الوحشية» بالمجتمعات «البربرية» (الفرنجة، مثلا حتى في عهد شارلمان نفسه) وبالمجتمعات «المتمدنة»: «ينطوي تاريخ فكر الإنسانية على وحدة الفعل، مهما كانت غاية الأحداث. وسواء أكانت الأحداث قليلة أم كثيرة، فإن

(22) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 337.
(23) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 757.

العادات لا تتغير إلا ببطء، وهي وحدها فقط تشكل تاريخية المجتمعات غير المكتملة، أي الأسلوب الذي بحسبه يتصرف الناس بأهوائهم وعقولهم ليعيشوا معاً مجتمعين.

تختلف المعلومات من حيث كميتها ونوعيتها اختلافاً كبيراً بين مجتمع وآخر ـ والكتابة حاجز لا يمكن للمؤرخ أن يتخطاه ـ لكن في الوقت عينه، يحتل كل مجتمع موقعاً معيناً في التاريخ ولا يمكن رد أي منها إلى اللاتاريخ. كما لا يمكن أيضاً أن نتكلم عن ما قبل التاريخ عند فولتير، حتى أنه تميز في زمنه بالأسلوب الذي به يمد الخطاب التاريخي إلى أقصى مداه. كان المؤرخون «أُسطوريين» أو كانوا يفضلون المصادر «المكتوبة» والأخبار والحوليات، سواء من كان منهم يواجه التاريخ بالأسطورة والخرافة كـ «لافيتو» مثلاً، أم من يقيم فصلاً تاماً ونهائياً بين العصور، الأزمنة القديمة والأزمنة التاريخية. ولكي نفهم خطاب فولتير التاريخي، والفرضيات (بما فيها الفرضيات الأيديولوجية) التي يختارها، برغم رشاقته المصطنعة، علينا أن نماشيه في رفض فكرة ثقافة تسير جنباً إلى جنب مع الطبيعة، أو فكرة طبيعة سابقة على الثقافة. فهناك أكثر من أمة أمكن لها أن تنشأ «طيلة قرون من الزمن» بين منزلة «الغباوة» ومنزلة «العقل البدائي» من دون أن تكون، مع ذلك، في حالة «الطبيعة المحض» (الفصل الثاني، ص 306). يمكن توصيف هذه الحالة البدائية انطلاقاً من المجتمعات الأميركية الصغيرة التي لم تتغير قط: «كانت هذه الجماعات كلها تعيش في أكواخ، ويرتدي أفرادها جلود الحيوانات في الفصول الباردة ويتنقلون عراة تقريباً في الفصول المعتدلة. كان بعضها يعيش على القنص وبعضها من جذور النباتات، ولم تبحث قط عن نمط عيش آخر، إذ إن أحداً لا يرغب في شيء يجهله؛ ولم تتقن شيئاً يتعدى حدود حاجاتها الملحة».

يعين الخطاب التاريخي موضوعه الخاص، بتحجيم الكثير من الجماعات والشعوب ـ التي يشكل تنوعها خلافاً لذلك في نظر لافيتو موضوع علم وخطاب ـ وتقليصها إلى حد جعلها نموذجاً فريداً: مجرد عادات فحسب، بصرف النظر عن الأعراف والعادات والمعتقدات ذات التغيرات المضللة. «علم عادات» آخر غير ذاك الذي يصبو إليه لافيتو، علم آخر بمراميه ومجرياته.

لم تكن جملة العمليات هذه لتهدف إلى زعزعة الخطاب التاريخي، لا بل إنها كانت ترمي إلى ترسيخه وتعزيز تماسكه عبر سلسلة من تغيير الكلام عن مواضعه: إذ يمكن لنا بسهولة أن نرى كيف تم رفض المقولات التي طرحها روسو، وفي الوقت نفسه رفض فرضية الإنسان التائه المعزول الأساسية، ثم القبول بها واعتمادها في شأن هذه المجتمعات الصغيرة التي يرى فيها فولتير «المؤسسة الطبيعية للجنس البشري» (الفصل الثاني، ص 371) كما يرى أنها تفاهمت زمناً طويلاً بـ «الصياح والإشارة» (الفصل الأول، ص 26) وتكوّنت بالغريزة وحدها. هناك بدأ تاريخ الإنسانية، إذا ما اعتمدنا الوقائع، أي العادات التي بوجودها الأكيد تشكل حدوداً يستحيل تخطيها. من هنا كان ترويج الخطاب الفولتيري لمثل هذه المجتمعات: ليس في الأمر موضوع منشأ كما هي الحال عند لافيتو، ولا موضوع فلسفي كما عند روسو، فمقولة «تاريخ» تستحوذ على كامل نزوع الجنس البشري إلى حياة الاجتماع وقابليته للكمال وعلى ماضيه ومستقبله.

لا يخدعنا جذل أسلوب فولتير في الكتابة: إذا كان الخطاب التاريخي يكنِس في طريقه الزنوج واللابون والهوتنتو والأميركيين ويؤرخ لهم من دون أدنى اكتراث بأصلهم، فلأن موضوع

الوحشيين[24] ظهر كحجر أساسيّ، في بناء الفلسفة الفولتيرية وعلاقتها بالتاريخ. ذلك أن فولتير عرف حالة وحيدة للاجتماع، صالحة للجنس البشري في كل زمان ومكان، وقابلة لأقصى الكمال. وإذ يتوحد حقل التاريخ على هذا النحو، يسلم إلى قوى العقل: التاريخ واللاتاريخ يلغي كل منهما الآخر في هذا التاريخ العالمي حيث ينخرط تقدم الفكر الإنساني في الاستمرار والدوام.

(24) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 22 وما بعدها.

الفصل الثالث

مالتوس(*): مبدأ السكان



Thomas Robert Malthus

لئن كان على فولتير أن يُفسح في نهاية الأمر مكاناً

(*) توماس روبرت مالتوس (Thomas Robert Malthus) (1766 - 1834): راهب إنغليكاني واقتصادي بريطاني من المدرسة الكلاسيكية. اشتهر بأبحاثه في النمو السكاني وعلاقته بالموارد الغذائية. سيطرت على أبحاثه نزعة تشاؤمية خلافاً لتفاؤلية سميث في أبحاثه التي تبيّن التناغم والتوازن في علاقة السكان بموارد الأرض إنتاجاً واستهلاكاً. ارتبط اسم =

للمجتمعات «الوحشية» في خطاب تاريخي يشمل العالم بأسره، ولئن كانت هذه العالمية تقوم على فرضية التوسع غير المحدود لمبدأ العقل العامل في المجتمعات المتمدنة، فذلك لأن جزءاً من العالم كان مطلوباً منه أن يكون، على نحو ما، الجزء الموازن للجزء الآخر من العالم، ولأن التاريخ لا يذكر أي «انقطاع» بين المجتمعات البدائية والأزمنة التاريخية». كان لابدّ عندئذ ألاّ تعود الكتابة المسار الجوهري لماض ومستقبل معينين، وأن يغدو الوصل بين الخطاب العرقي (الإثنوغرافي) والخطاب التاريخي البداهة عينها.

مالتوس هو خير مثال على ذلك. فكرة مبدأ السكان سابقة على تصور **المبحث** الذي يحمل هذا العنوان، وهي تعتمد تفحص المجتمعات الحديثة وتفحّص شقاء «الطبقات الدنيا من الشعب»[1] وبؤسها وصعوبة مساعدتها. ثم رأى مالتوس، في وقت لاحق، أن على هذه الافتراضات حول سبب البلية، لكي تكون صحيحة، أن تنطبق لا على المجتمعات الحديثة وحدها، بل على أيّ مجتمع بشريّ. من هنا تلك «الأبحاث التاريخية لمعرفة تأثير المبدأ السكاني على حالة المجتمع السابقة وحالته اللاحقة»[2].

والحق أن أبحاث مالتوس واسعة إلى أقصى حدود الاتساع، لأنها على مدى التاريخ، ولأنها، خصوصاً، تتعلق بقضية كبرى

= مالتوس بعقلية محافظة أنتجت عقيدة معادية للاستثمار («المالتوسية»)، وتخشى القحط ونفاد الموارد وتفرض سياسة الرقابة الصارمة على النمو السكاني.

(1) Thomas Robert Malthus, *Essai sur le principe de population*, 2ème édition ([s. l.]: [s. n.], 1833), p. 1.

(2) المصدر نفسه.

تتصل اتصالاً وثيقاً بالطبيعة الإنسانية التي عملت بنشاط ومثابرة منذ بدء المجتمعات [. . .]»[3].

إنما يتعلق الأمر، بالإضافة إلى التاريخ، بـ **فلسفة** التاريخ، الفلسفة التي تخص «كمالية الإنسان والمجتمع»[4]، أي الفلسفة التي تُخضع شقاء المجتمعات أو هناءها لقوة مبدأ يعمل على الدوام من دون أن نقوى على إعاقته: يتزايد السكان وفقاً لتصاعد هندسي، على حين أن موارد العيش تنمو وفقاً لتصاعد حسابي[*]، والخلل الناتج عن ذلك هو قانون **طبيعي**، أي أنه فوق أيّ طاقة بشرية نفهمها من خلال لعبة الأسباب والنتائج. ولكي يثبت مالتوس ذلك، يقدم مثلاً عليه بريطانيا العظمى، ثم يعمم هذا المثل بحزم شديد ولكن بكلام رنان طنان وحسب: «لنستبدل الآن هذه الجزيرة التي أخذناها مثلاً، بمساحة الأرض بأكملها [. . .]»[5]، لكي يستنتج في أول الأمر: «[. . .] لابدّ أن يكون هناك في كل لحظة قانون أسمى يقف عائقاً في وجه تقدمه [أي تقدم السكان] الذي تخضعه الضرورة لسلطانها، وبكلمة مختصرة، أن يكون أحد هذين المبدأين المتناقضين الذي تكون لفعله الغلبة، محدوداً ببعض الحدود»[6].

التعميم على أقصى مدى («مساحة الأرض بأكملها») يعني طرح شرعية استطرادية لا يوقفها شيء في **المبحث** (*l'Essai*): «الجنس البشري»، سكان الأرض إطلاقاً، هو صورة مجرّدة لـ جماعات كلها

(3) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الأول، ص 5.

(4) المصدر نفسه، المقدمة، ص 1.

(*) التصاعد الحسابي بسيط (1، 2، 3، . . .4. إلخ). أما التصاعد الهندسي فمركّب (2، 4، 8، . . .16. إلخ).

(5) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الأول، ص 2.

(6) المصدر نفسه.

متشابهة، تتيح لاحقاً للمقولات المالتوسية أن تكون صالحة لأي مجتمع؛ إذ يفترض مالتوس أن أولى هذه المقولات، وهي أن «السكان محدودون بالضرورة بحدود إمكانات عيشهم» لا تحتاج إلى إثبات، أما مقولة حالة «الشعوب القديمة والحديثة» فعليها، خلافاً لذلك، أن تكون هي ذاتها برهاناً يثبت صحة المقولتين الأخريين، وهما: «يتزايد السكان باستمرار حيثما تتزايد وتنمو إمكانات العيش، إلا إذا أوقفت عوائق ظاهرة وقاهرة ذلك التزايد».

«هذه العوائق المختصة وسائر العوائق التي ترغم السكان على التقيّد بحدود إمكانات العيش، لأنها تكبح السلطة المهيمنة، يمكن أن تكون ناجمة عن هذه الأسباب الثلاثة: الإكراه المعنوي، والنقص والعيب، والبؤس والشقاء»[7].

لنلاحظ ما يلي: استخدام عبارة «قديمة» الذي يضع الشعوب الوحشية لا في تاريخية هي تاريخية الشعوب «الحديثة»، بل في زمن سابق عليها. ومع ذلك، ففي الفصل التالي (وهو الفصل الثالث) يقول مالتوس إن سكان أرض النار[*] معاصرون للإنجليز والفرنسيين: إلا أنهم «في أدنى درجات الوجود الاجتماعي» و«في أدنى منزلة من الوجود الاجتماعي»[8]: وهنا بالضبط تكمن **أقدميتهم** قياساً بالشعوب **الحديثة**، أي في كونهم يجسّدون حالةً أدنى ارتفاعاً في المجتمع الإنساني، وبذلك ينتمون إلى ماضي الجنس البشري. خلاصة الأمر: تاريخية زائفة لأنها لا تقوم على زمن مضى وتغيّر

(7) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الأول، ص 20.

(*) جزر أرض النار (Terre de feu): تقع عند طرف أميركا الجنوبية ومنها جزيرتا أوشوايا وفوجيان التابعتان للأرجنتين. الجزر الأخرى تابعة لتشيلي.

(8) المصدر نفسه، الفصل الثالث، ص 21.

تدريجي، بل على فرضية وجود سلّم تفصل بين درجاته مراحل ثابتة في زمن جامد ومجتمعات راكدة.

وبذلك يمكننا القول إن الخطاب التاريخي لدى فولتير، إذا كان لا يمكن له تجاهل التاريخية ما دام المطروح هو تاريخ «عالمي»، فإن بحث مالتوس عن «ثوابت» في المجتمعات الإنسانية يمنعه من اعتبارها قابلة للتغير والتطور والانتقال من حالة إلى أخرى. والحق أن هذا التعميم، وهو تعميم لاتاريخي بالمعنى الحصري للكلمة، وذو صفة برهانية، لا يُضيف شيئاً لإدراك عالم ثان و«وحشية» تبقى مطروحة للاكتشاف. بيد أن هذا الخطاب المعياري للغاية، الذي يفتقر إلى التماسك، مازال مهماً لجهة ما يشغلنا هنا: فبحثه الخاص الذي يَعمى عن رؤية البنى، يرى التفاصيل ويستخرج من توصيفات الرحالة ولوحاتهم وجداولهم الغامضة العلاقات الاجتماعية وصراع البشر من أجل البقاء: ففي نظر مالتوس لا وجود للمصادفة، وحيثما قلت مؤونة العيش أو ندرت اشتدّت العادات وصارت أكثر صرامة وأصبح الحب عنفاً واغتصاباً. فإذا كنا نعتقد أن التوقف قليلاً عند مالتوس يستحق العناء، فما ذلك إلا بسبب هذه اللّمة، هذا النوع من المعرفة التي ولدها مالتوس بصورة غير مباشرة، وقدمها باسم **علمية** لم تكن معروفة بعد آنئذ، وذلك عن طريق خطاب آخر وعلى نحو غير مباشر. ولئن كان هناك أيديولوجيا مالتوسية، فهي تقوم على نقصان الوقائع وتتوزع بين تاريخ الأخلاق (الوصفي) وتأويل «المعطيات».

يلعب التفاوت دوراً كبيراً في تركيب الخطاب. إذ لا يمكن بناء مبدأ ثابت متماسك إلا على خلفية من احتمالات التغير والتنوع(*)

(*) تصف المؤلّفة ما تنطوي عليه احتمالات تلك الخلفية بصفات (variétés, variations et variance) تعني تنوّع شروط التغيرات وتعدّدَها من دون أن يُصاب نظام المبدأ بالخلل ولا يفسد توازنه العام.

تبعاً لاختلاف المناخ، واختلاف المستوى، أو القارة، أو الشعب. في الجزر المعروفة بأرض النار أو في فان ديمين (Van Diemen) أو في جزر أندامان (Andaman) ثمة أعراق من «الوحشيين في الدرك الأسفل من البؤس والشقاء، ويتجسد فيها أسوأ خليط من الوحشية والعوز»[9]. جماعة بشرية في منزلة الصفر يمنعها بالتأكيد انعدام وسائل العيش التام تقريباً من أن «تتناسل وتتكاثر». حالة هولندا الجديدة أكثر تعقيداً، كما تُظهر شهادات الرحالة على اختلافها. فالتردد واضح في شهادة أول من سجل وقائع رحلة كوك (Cook) الأولى:

«ليس من اليسير أن نقول كيف تقلص عدد السكان إلى الحد الذي يمكن للبلد أن توفر له إمكانات العيش والبقاء. وربما أمكن لرحلات لاحقة أن ترينا ما إذا كان الناس يفنون طبيعياً، كسكان نيوزيلاندا وهم يكافحون من أجل الحصول على قوتهم، أو ما إذا قضوا جوعاً، أو ما إذا كان هناك سبب آخر يمنعهم من التناسل والتكاثر»[10].

رحالة آخر[11] يجيب على تلك التساؤلات: «بالفعل، الغذاء الحيواني والنباتي نادر جداً، والحصول على العسل أو صيد الحيوانات الصغيرة من ذوات القوائم الأربع على رؤوس الأشجار العالية عمل يصعب على سكان هزيلين مبعثرين. كما علينا أن نرى أن عادات هذه الأقوام العجيبة والبربرية وتعاملها الوحشي مع النساء»[12] تجعل مؤونة العيش مرهقةً أكثر فأكثر لعدد السكان. وإلى

(9) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الثالث، ص 21.
(10) المصدر نفسه، ص 22 (أورده مالتوس).
(11) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الثالث، ص 22.
(12) المصدر نفسه، ص 23.

العوائق «الحارمة» كالعلاقات الجنسية المبكرة التي تقلل الخصب والإنجاب، وحياة التشرد التي تعيشها المرأة والأطفال، والإقدام على قتل الأبناء، تضاف العوائق «المدمرة» مثل الفقر المدقع، والأمراض، والحروب الكثيرة، لتجعل عدد السكان يتضاءل أكثر فأكثر. ينتج عن ذلك أنهم لا يتعدون مستوى إنتاج قوتهم ويبقون ضعفاء أمام أيّ كارثة طبيعية تصيبهم.

بطبيعة الحال، يقوّل مالتوس لكتّابه ما يُريد؛ أما تفاصيل الحياة المنزلية، والتقنيات المستخدمة في القطاف والحصول على الغذاء، والوقائع التي تدل على معاملة النساء بوحشية والأعمال القاسية التي يُرغم الأطفال على أدائها فهي أمور تتطلب كلاماً دقيقاً يرسم لوحة حسية. حتى إن مالتوس يذهب إلى أبعد من الكتّاب الذين يستلهمهم، فيرى لدى مجتمعات منظمة ـ لأنه، مثل لافيتو، يبحث عن **علة** الأعراف ـ يرى لديها مجموعة من العلاقات ذات معنى، كما يرى لديها ممارسات تمليها مبادئ معينة. مجتمعات «وحشية» يجب توصيفها وفهمها في آن معاً، وغيريتها تزول جزئياً عندما نطرح في شأنها أسئلة تقتضي إجابات بدافع الرغبة في الفهم. فليست تكتسب قيمة المِثال إلا من أجل ذلك، ويكتسب شرح مبدأ السكان أهمية متزايدة.

في الفصل الرابع وهو بعنوان «عوائق السكان لدى أقوام أميركا الأصليين» لا يريد مالتوس أن يثبت أن «البشر لا يمكن لهم أن يتكاثروا إلا وفقاً لإمكانات العيش» فحسب، بل يريد أيضاً أن يبحث في «الإمكانات والوسائل التي بها يتمكن السكان من الحفاظ على أنفسهم عند مستوى المساعدات الضعيفة المتاحة لهم»[13]. فإذا كان

(13) المصدر نفسه، ص 27.

عقم النساء يعزى إلى برودة الرجال ولامبالاتهم لأمكن القول: «إن لدى الأقوام الوحشية قاطبةً، إلى هذا الحد أو ذاك، شعور اللامبالاة نفسه»، وإن النقص في المؤونة هو السبب في ذلك[14]. سبب أول تتولد منه العادات المختلفة الخاصة بإعاقة السكان: احتقار النساء وإذلالهن، والزواج في سن متأخرة، والتخلي عن الأبناء المشوهين. أما العوائق «المدمرة» فكثيرة جداً: المجاعة، وانعدام النظافة، والأمراض، والحروب. وعلى الرغم من اتساع الأراضي ومداها الشاسع، فإن المناطق الخصبة وحدها مأهولة بالسكان على نحو مناسب. أما المناطق الأخرى «المأهولة في واقع الأمر بما يتناسب مع كميات الإعاشة المتوافرة فيها» فتكاد تكون مهجورة تماماً[15]. الثوابت والمتغيرات تصب جميعاً في خدمة مبدأ واحد. «الوسائل» المستخدَمة لوضع العوائق أمام السكان أو لجعلهم يتزايدون، تختلف من شعب إلى آخر، وحجتها في ذلك إما نقص الغذاء وإما وفرته. أما العادات التي نجدها نفسها في كل مكان فعلّتها هي نفسها. إن ما يزول ويندثر، في التحليل الذي يقدمه مالتوس، هو غرابة العالم الوحشي، أما ما يكتشف فهو خضوعه لشرائع تحكم أمم الأرض وشعوبها قاطبة، والعلاقات التي تسيّرها وتعرّفها بوصفها تشكل عالَماً اجتماعياً.

وفي الجملة، ذلك الانتظام والانسجام الذي يمنح العالم الوحشي وضعاً **تاريخياً**، نمط وجود حيث تتواكب الأسباب والنتائج، وحيث تكون كميات مؤونة العيش والسكان قابلة للقياس. فاقتصاد البشر واقتصاد الخيرات يحددان المجتمع ويعيّنان جملة

---

(14) المصدر نفسه، التشديد لنا.

(15) المصدر نفسه، ص 37، التشديد على كلمة **فعلاً** يحيل إلى نسبة رياضية: فالأمر لا يتعلق بانطباع، بل بنسبة يمكن قياسها حسابياً.

عاداته وأعرافه. وما يتدخل في نهاية الأمر في شكلَي الأرض والمناخ هو التاريخ في أوسع معانيه، أي جملة المعطيات التي تتحكم في حياة الكائنات وتسيّر حياة الجماعات البشرية. إذاً يتوقف عددُ السكان في أميركا، على «وفرة مؤونة العيش أو على ندرتها»[16] بينما تتوقف عادات قبائلهم إلى حد بعيد على العلاقة القائمة بين السكان ومؤونة عيشهم. ليس ثمة إذاً تاريخ **أخلاق** (عادات) يمكن كتابته من دون هذه المعطيات الكمية التي تشكل جزءاً من تركيب الجسم الاجتماعي. يمكن التمثيل على ذلك بسكان المكسيك والبيرو الأصليين «وأصلهم بلا أدنى شك من أرومة الشعوب الوحشية المجاورة لهم التي عاشت في أول الأمر مثلما عاشوا تماماً»[17].

ما إن يحرز هؤلاء السكان تقدماً في مجال الزراعة وفي توسيع نطاقه، بمساعدة ظروف مؤاتية، حتى **يتزايد عددهم بسرعة**، على الرغم من برودة الرجال وعادات النساء التخريبية. وما لا شك فيه هو أن عادات تلك الشعوب قد تغيرت مع تغير أوضاعها»[18].

التغيير والتبديل والتطوير هي في نهاية المطاف مفاعيل ناجمة عن سبب واحد: تزايد السكان الناتج عن الإنجازات الزراعية. وليس مثل المكسيك والبيرو مجاناً واعتباطاً أو من قبيل المصادفة، بل هو مثل ينطوي على دلالة أكيدة. إذ يجب التنبه إلى طريقة كلام مالتوس عن المجتمعات الوحشية بشكل عام: فهو يتكلم عنها كأنها مجتمعات تاريخية تخضع للقوانين عينها التي تخضع لها المجتمعات المتمدنة، لا كمجتمعات جامدة لا تتغير ولا تحركها إلا «الطبيعة الإنسانية».

(16) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الرابع، ص 37.

(17) المصدر نفسه.

(18) المصدر نفسه، ص 37-38.

لذا، ليس أكل لحوم البشر ناتجاً في نظر مالتوس عن «أهواء شريرة» بل هو ناتج عن «سطوة الحاجة القاهرة». فلا يمكن لقبيلة أن تنمو وسط أخطار الحياة الوحشية إلا إذا دمرت أعداءها[19] وفي أوساط الوحشيين في أميركا يتزايد السكان بسرعة عندما تصبح الظروف فيها مؤاتية[20]. غير أن السكان أينما كانوا يتناسبون مع كميات الأغذية التي يمكنهم توفيرها، وهم يبدون حيثما كانوا «وكأنهم بلغوا حداً لا يستطيعون تخطيه أبداً»[21]. إنها مقترحات تفرض سلطتها وترفض مقترحات أخرى كتلك التي يقول بها اللورد كيمس[22] (Kaimes) مثلاً مفادها أن نمو السكان هو ما يفرض الحاجة إلى نمط العيش الرعوي والزراعي. والعكس هو الصحيح في نظر مالتوس: إبداع الوسائل الخاصة بزراعة الأرض هو ما يتيح للبشر فرصة التجمع في أعداد كبيرة وتنمية مهاراتهم في ظروف مؤاتية. لن نلقي في وجه «حيوية المبدأ السكاني» أعجوبة «إقفار أميركا من سكانها» منذ اكتشافها؛ فهذه نتيجة أسباب خارجية، حصيلة الضغط الذي مارسه الأوروبيون على السكان الأصليين. لكن «على الرغم من كل أسباب الدمار التي أطبقت على هذه القارة الواسعة، بقي سكان مختلف الأقوام المقيمين فيها، باستثناء قلة قليلة بينهم، على مستوى مؤونة العيش التي بإمكانهم الحصول عليها في الحالة الراهنة لمهاراتهم وإمكاناتهم».

---

(19) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الرابع، ص 34.

(20) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الرابع، ص 36.

(21) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل الرابع، ص 38.

(22) مؤلف كتاب **نبذة عن تاريخ الإنسان** بالفرنسية: (*Esquisse de l'histoire de l'homme*) يستند مالتوس إلى الطبعة الإنجليزية ص 99 وص 105.

ما أعجب هذه القدرة على حفظ الانتظام الذاتي على الرغم من العوائق المدمرة وعلى إزالة آثار الغزو والاجتياح بطريقة ما ليعيد التوازن الطبيعي بين السكان وأسباب العيش، رغماً عن اضطرابات التاريخ. هنا، يتعثر تحليل مالتوس بعنف التاريخ بما ينطوي عليه من دمار وتدمير: «الصلات المعقودة» بين الوحشيين والشعوب الزراعية التي استطاعت أن تطور الزراعة، وحيثما أدّت علاقات السكان الأصليين بالأوروبيين إلى تقليص مواردهم وأسباب عيشهم. وما الزعم بالمحافظة على التوازن الأساسي ليس إلا إنكاراً لثقل القمع وخصوصية التاريخ.

إذا كان ثمة «مبدأ سكاني»، فعلينا دوماً أن نراعي التناسب بين مؤونة العيش وعدد السكان. ليس الغزو والحرب والاجتياح سوى «عوائق مدمرة» من بين عوائق أخرى، يعوض مفاعيلها تقلص إمكانات العيش. ها هنا يتضح هزال الدروس التي قدمها مالتوس بوصفه «عالِمَ أعراقِ» زمنه. فنمو الشعوب والقبائل، و«أعجوبة تناقص السكان» في أميركا **واقعتان** غير مشفوعتين بأية معطيات رقمية إحصائية: أقاليم ومناطق مترامية الأطراف لا تخضع لأي إحصاء، إذ ليس هناك أي تحقيق إحصائي كمّي في شأنها، بل يفترض فقط أنها خاضعة لمبدأ البلدان المتمدنة عينه. هذا ما تقتضيه أغراض مالتوس النظرية ومراميه؛ ويلعب دمج المجتمعات التي توصف بالوحشية بتاريخ الشعوب الإنسانية يلعب الدور عينه الذي يلعبه العقل أو الطبيعة الإنسانية في خطاب فولتير.

على أن مالتوس يلعب دوراً على مستوى مختلف: فهو يريد بأيّ حال من الأحوال أن يقيم اعتباراً **للمبدأ** السكاني وأن يمنحه سلطة على كل الشعوب وفي كل الظروف. من دون الكلام عن

الثغرات التي لا مناص منها في **العلاقات حيث يكون علم الأعراق** وليد ظروف أكثر منه قضية منهج، ينعدم التعادل بين النصوص التي يستخدمها مالتوس والجانب الكمّي في منهجه ذاته. من هنا جاءت تلك التعميمات التعسفية التي تحاول طمس غياب المعطيات الحقيقية: «على الجملة، تقدّم قارة أميركا، إن نحن رجعنا إلى ما يقوله كل الذين كتبوا تاريخها، تقدم صورة لسكانها المنتشرين على أرضها بحسب نسبة كميات الغذاء التي يمكن لمن يسكنها الحصول عليها، تبعاً لما هي عليه حالة إمكاناتهم ومهاراتهم. وفي كل مكان، باستثناء أماكن نادرة، يبدون وكأنهم بلغوا حداً لا يستطيعون تخطّيه أبداً» (ص 38). من خلال هذا النوع من المصادر التي يعتمدها مالتوس، تتجلى صعوبة مشروعه أكثر مما تظهر في بقية كتابه: تفترض القوانين التي يعرضها الانتقال إلى النوعي، لكن صادف أن مالتوس يقف على الحد بين نمطين من المعرفة: الأول لا وزن فيه للأرقام، والثاني(*) (يكفي أن نلقي نظرة على جداول سوسملش التي كان بوفون قد استخدمها سنة 1761) تطغى فيه الأرقام وتسوده الإحصاءات. في هذا الحيّز تظهر دلالة موقف مالتوس تجاه «تناقص سكان» أميركا (ص 42 ـ 43). وهو يبذل أقصى جهده ليثبت قبل كل شيء أن هذا الانكسار الحادّ في التوازن ومفاعيله على المدى البعيد ليس من شأنه أن يعيد النظر في المبادئ

(*) في العام 1741 صدرت الطبعة الأولى (بالألمانية) من كتاب الكاهن الألماني جوهان بيتر سوسملش المعروف باسم لوحات (أو جداول) سوسملش (les Tables de Süssmilch): وعنوان الكتاب كاملاً: **النظام الإلهي في تغيرات الجنس البشري من خلال الولادة والموت والتكاثر السكاني**. تُرجِم كتاب سوسملش إلى الفرنسية سنة 1998 وصدر بعنوان: (*L'ordre divin dans les changements de l'espèce humaine, démontré par la naissance, mort et la propagation de celle-ci*).

المطروحة: «[...] تعود هذه الظاهرة إلى ثلاثة أسباب عرضنا لها. والعوائق التي تواجه السكان فإما أن تدمرهم وإما أن تستبق تكاثرهم، يمكن أن يكون لها وقع عنيف عليهم فترغمهم على حالة قصوى، لكن مالتوس يثبت أنها حالة لا تشذ عن القاعدة[23]: «الرجوع إلى الوراء». تدمير الهنود علينا بحسب رأيه، أن نقول إن «حيوية المبدأ السكاني» في هذه الحالة لا تزول، بل إن العوائق التي تعترض السكان تبلغ من القوة حداً يجعلهم يتناقصون. أما فيما يخص أميركا فلا يمتلك مالتوس أيّ معطيات رقمية. بل تكمن قيمة ما يقوله فيها في هذا النعت: «عجيب هذا التناقص السكاني» الذي يلخص علماً ولكن من دون أن يقدم أيّ معلومة، إن لم يكن مسرفاً في تقديم المعلومات. هذا الإسراف هو ما يجب تفسيره لكي يبقى **المبدأ** السكاني المعيار الذي ينبغي أن نعتمِده ونُرجع إليه التبدُّلات ذاتها. يقدم الفصل الخامس، وهو بعنوان: «عوائق النمو السكاني في جزر بحر الجنوب» أمثلة أخرى تستحق الاهتمام، فموضوعها هو عادات تثير الدهشة والاستغراب، ينبري مالتوس لتأويلها. يستشهد مالتوس بعبارة لرينال[24] (Raynal) مقتطفة من كلام له عن الأحوال السابقة في الجزر البريطانية وسكان الجزر بعامة: «نشأت عندهم مجموعة من المؤسسات العجيبة التي تضع العوائق في وجه تزايد السكان: أكل لحم البشر، وخصي الرجال، وتعقيم النساء، والزواج المتأخر، تقديس العفاف وتكريس العذرية، إجلال العزوبة والتبتل، ومعاقبة البنات اللواتي يستعجلن ليصبحن أمهات». هذا نص لافت للانتباه من جميع جوانبه، وهو في الواقع وارد في كتاب «ديديرو» **تاريخ**

(23) انظر كتابنا: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), 1ère partie, chap. 3.

(24) Malthus, *Essai sur le principe de population*, tome 2, livre 3.

الهندَيْن[25] (*Histoire des deux Indes*). ونجد نصاً شبيهاً به في كتاب **ملحق لرحلة بوغينفيل** (*Supplément au voyage de Bougainville*) على شكل حوار فلسفي بين شخصين يتباريان في إطلاق الفرضيات: «ماذا سيحل بهم إذا تكاثروا على مساحة لا يزيد قطرها عن كيلومتر واحد؟»

أ ـ سينقرضون ويأكل بعضهم بعضاً؛ وقد يكون ذلك أول عصر قديم وطبيعي جداً نشأ أساساً في الجزر. يعيش فيه أكلة لحوم البشر.

ب ـ ويكون التوالد محدوداً بموجب شرائع تؤمن بالشؤم، والأطفال يُقتلون في أحضان أمهاتهم ويُداسون بأقدام الكاهنات.

ج ـ ويلفظ الرجل الذبيح أنفاسه الأخيرة على يد كاهن يقطر سكينه دماً، حيث إن خصي الرجال أمر شائع.

د ـ وكذلك تعقيم النساء، ولِمَ لا؛ عادات وأعراف أخرى ذات وحشية، شاذة لكن ضرورية، ضاعت أسبابها في مجاهل الزمن وباتت تُحير عقول الفلاسفة»[26].

كالفيلسوف، يتساءل مالتوس عن صلة الوصل التي تجمع بين هذه الممارسات المختلفة. إذ يعرض المقطع الذي يورده رينال (سنة 1870) على نحو مختلف، الدوافع التي تحرك أبناء الجزر.

---

(25) هذه المقاطع جُمعت في كتاب (بالفرنسية) من جزأين بعنوان أفكار متفرقة نشرها م. غوجّي: Denis Diderot, *Pensées détachées: Contributions à l'histoire des deux Indes*, édité par Gianluigi Goggi (Sienne: [s. n.], 1976),

المقطع الذي نحن في صدده يرد في فصل «Colonies anglaise»، ص 286.

(26) Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, publié par H. Dieckmann (Genève: Droz, 1955), p. 78.

ولكن في الحالتين نجد **مؤسسات** وحشية وضرورية في آن معاً تهدف إلى الحد من تزايد السكان: من زاوية النظر هذه وحدها فقط يمكن الجمع بين أكل لحم البشر وتعقيم النساء أو خصي الرجال، ورؤية سبب الأعراف والعادات التي ترتكب خطيئة بحق العقل والطبيعة. بيد أن مالتوس لا يهتم بالجانب الفلسفي لهذه المقاربات. بل إن مجموعة الظواهر الخاصة بالجزر ذاتها هي ما يبدو له أنه يوفر إمكان تثمير فرضياته الخاصة واستغلالها، إذ يكون «عدد السكان محدود جداً» في الجزر، وبخاصة الجزر الصغيرة ولا يمكن تجاهل ذلك[27]. ولا ينسى أن ينبّه إلى أن أيّ جماعة بشرية تعيش ضمن نطاقها المحدود تكون كما لو أنها تعيش في جزيرة بين الجزر الأخرى. والتساؤل الذي طرحه «كوك» في شأن الشعوب المنتشرة في هولندا الجديدة: «كيف تقلص سكان هذه المنطقة إلى العدد الذي تكفي لتغذيته؟»[28] كان يبدو له قابلاً ليُطرح أيضاً في شأن شعوب بحر الجنوب وكذلك في شأن شعوب البلدان المأهولة بكثافة في أوروبا وآسيا. بالتالي يجب تفحص السؤال في «عموميته»، ولكن يجب أولاً وعلى نحو خاص تفحصه من جانبه الجزيري: في نيوزيلندا حيث الحروب المتوالية لا تكفي للحفاظ على عدد من السكان فوق مستوى مؤونة العيش (ص 46) كذلك في أوتاهيتي التي تشجع الوفرة فيها على تكاثر السكان، وحيث عدد السكان الأصليين يتدنى مع ذلك عن المستوى المتوقع. يقول مالتوس: «هنا تظهر العقبة على نحو جليّ جداً فهي لا يمكن تخطيها ولا يمكن للعين أن تُخطئها» (ص 48).

(27) Malthus, *Essai sur le principe de population*, livre 1, chap. 5, p. 44.

(28) المصدر نفسه، يذكر مالتوس *Le Premier voyage de Cook*، مج 3، ص 240.

إذاً ما هي العقبات الرئيسة في «نمط عيش» هؤلاء السكان؟ إن قتل الأبناء، الفسق والدعارة، القرابين البشرية، والحرب، هي عوائق تحدّ من تكاثرهم. أما الوفرة فهي حكر على الطبقات الرفيعة في حين أن الطبقات الوضيعة ترسف في الفقر والبؤس. أخذ مالتوس روايات المبشّرين الذين ذكروا أن الحروب تتوالى بسرعة، وقارنها بما دوّنه كوك وأندرسون (Anderson) وفانكوفر (Vancouver) من ملاحظات(29) فاستنتج أن الجزيرة تشكو من ضعف بالغ ومن «اضطراب» هائل في رغد العيش ونمو السكان. تحمل هذه الدراسة الصغيرة للعادات في جزيرة أوتاهيتي دلالة واضحة على أسلوب مالتوس الذي يجد «عملياً وميدانياً» تحديداً «ما على النظرية أن تجعلنا نتوقعه» (ص 53).

يعود التحقيق إلى أصله، والمبدأ يبقى سليماً، لكن لا يصح القول إن هذا الخطاب الموارب عن المجتمعات الوحشية يخترقها من دون أن يراها. يسحب مالتوس في شباك نظريته بعض الصيد. فهو لأنه يريد أن يعرف، ولأنه يعرف القراءة، ولأن مهنته تمنعه من الاعتقاد بالأساطير، مراقب فذّ يذهب على الرغم من حاجز الكتب، إلى الوقائع التي تشكل خصوصية مجتمع. والدليل على ذلك هو احتراسه من التعميم على كامل جزر بحار الجنوب. لكن العادات، على الجملة، هي عينها وتولّد النتائج عينها. لكن غياب المعلومات الصحيحة يبعث على الحذر. يمكن فقط أن نفترض، بسبب تطابق العادات الملحوظة، أن «السبب الأول في تناقص السكان إنّما يعزى إلى الحرب ورذائل العلاقات بين الجنسين بشكل أساسي، وأنهما يمكن أن يستبقا تكاثرهم غير المهدد» (ص 56).

---

(29) James Cook, *Second et troisième voyages,*
رواية أندرسون تشكل الرحلة الثالثة؛ رحلة فانكوفر.

لم تعد أوتاهيتي إذاً جنة خيالية يتغنى بوصفها بعض الرحالة بل «ميدان» مفضل لدراسة السكان والعادات. طبعاً لا يستعمل مالتوس هذه العبارة، ونحن كذلك لا نستعملها إلا مجازاً ما دام هو يتقيد بالكتب. ولكن أن نحدد مكاناً دون غيره في العالم الوحشي، وأن نجري فيه تحقيقاً رصيناً، فذلك يعني نهاية مرحلة كان يُخلَط فيها كل شعب مع الشعوب الأخرى، كما كان يُخلط فيها توصيف العادات بين الأسباب والنتائج ولا يميّز بينها وبين سرد الوقائع. والحال، إن واقع الجزر يُضيف شيئاً ما إلى خصوصية العادات ونتائجها:

لابدّ أن نشير إلى أن مالتوس يتخذ هنا وضعية الفيلسوف متأملاً متسائلاً حول سبب بعض العادات الضرورية والشاذة في آن واحد، ثم يقترح أن نسميها عادات «جزيرية الأصل»[30]. هذا الاهتمام بقوانين المكان حيث يعيش البشر، وانتشار الجنس البشري أطلقه مالتوس، وكان بحق خطوة نحو **تحديد النطاق الإقليمي** في التحقيقات العِرقية والدراسات الاستقصائية.

ليس وارداً، بطبيعة الحال، أن نتتبع مالتوس في اتجاهات تفكيره كلها: فهو يميل بشدّة إلى اعتبار علاقات القربى بقضها وقضيضها في أوتاهيتي (Otahiti) ناشئة عن الفسق والدعارة، وإلى اعتبار انعدام الأخلاق و«رذائل» سكان الجزر هي المسؤولة عن خللهم السكاني. وما نتكلم عنه يخص **خطاب** مالتوس لا صحة شروحه ودقتها. إنما المهم أسلوب مالتوس في تفحص موضوعه، وليست كراهيته واشمئزازه ولا الوقائع المزعومة. المهم هو الجزء الأكبر الذي تحتله في كتاب اقتصاد سياسي مجتمعات لم يكن بديهياً

(30) انظر نص ديديرو المذكور آنفاً.

تماثلها مع مجتمعات مدنية. حتى لو كان المطلوب، مرةً أخرى هو تحديد **أصل** الأعراف ومنح القانون سلطة ماضي الجنس البشري السحيق القِدَم، فإن هذه «الأبحاث التاريخية» تستهدف أقواماً بقيت في حالة الوحشية، وتجد فيها أساساً «للمبدأ السكاني». ليس المهم إظهار هذا «الأصل» بل المهم هو المرور من مجتمع إلى آخر عبر أرقام تُظهِر الاتصال والاستمرار في الأماكن التي يبدو أنه حدث فيها قفزة نوعية. إذ تنحو المجتمعات «البدائية» وهي موضوعات ثانوية في الخطاب المالتوسي، نحو التحول إلى تتمة لازمة لكل خطاب حول تكوّن طبيعة المجتمعات. ما إن تذكر لحظةً المقارنة الأثيرة لدى ديديرو (Diderot) بين محاسن الحياة الوحشية ومحاسن الحياة المدنية حتى ندرك أنّ المعنيّ هنا ليس **الحالة** الوحشية ولا **الحالة** المدنية[31]، بل هو الطرح الفريد لحالة مجتمع محكوم **بالمبدأ السكاني**: فلئن كان ثمة فكرة لا محل لها البتة في أبحاث مالتوس فإنها فكرة الحرية وفكرة الفرد. لذا تعمل «المجتمعات الوحشية»، في رأيه، كأنها آلات: فهي تنتج وتتناسل وتخضع للقانون الذي تخضع له الجماعات البشرية كافة. إلا أن ليس لتلك المجتمعات لا كينونة ولا روح تحركها، وكل شذوذ تلك المجتمعات وغرائبها (بعبارة ديديرو) هي نتيجة الضرورة. وهي في خطاب الاقتصاد السياسي أمثلة مليئة بالعِبر، وتلك وظيفة تستبعد الانحراف التاريخي/ الأسطوري في خطاب الفلاسفة[32]. ويصعب أن نعين بالضبط متى تقبَل هذه

---

(31) انظر: Malthus, *Essai sur le principe de population*, pp. 57-58,
نبذة أولية عن هذه الموازاة، لكنها كانت موازاة شكلية فحسب. ولابدّ من الإشارة إلى أن الجدال في شأن طول العمر عند الوحشيين وعند المتمدنين قد اختفى، بينما تجري المقارنة بين فضائل أخلاقية.

(32) Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.*

المجتمعات بوصفها مجتمعات مختلفة وحسب وليست مجتمعات «أخرى». على أيّ حال، يعاملها مالتوس ليس بوصفها مجتمعات مناظرة ـ معاكسة لمجتمعه هو، بل بوصفها موضوع علم يشغل في علم المجتمعات موضِعاً أساسياً. من هنا الارتياح والاطمئنان في الخطاب الذي يستند إلى مراجع مثبَتة بعيداً عن كل مجازفة.

المحك المعاكس: أفريقيا في الفصل الثامن من كتاب مالتوس: «العوائق التي يعاني منها سكان مختلف الأقاليم في أفريقيا». أفريقيا، في نظر مالتوس كما في نظر معظم الكتاب، بلاد لا يعمّر الإنسان فيها طويلاً، وهي ـ باستثناء بعض مناطقها ـ موحشة مهمَلة ومجدبة، دمرتها الحرب تدميراً، وعلى الرغم من خصوبة النساء الزنجيات، فإن تعدد الزوجات يعيق النمو السكاني. علاوة على ذلك، فإن بعض سكانها اقتُلِعوا من أرضهم ليُساقوا عبيداً إلى أميركا. ومع ذلك، «يعيش السكان فوق مستوى إمكانات العيش» (ص 91). ويرى مالتوس[33] أن فقدان أمن الملكية الخاصة يحول دون تقدّم الزراعة. كذلك يعزو مالتوس نقصان السكان إلى أسباب اقتصادية، بينما يرى الرحالة بروس[34] (Bruce) أن هذا النقصان عائد إلى تبتل قسم من النساء، كما يرى أن تعدد الزوجات حل ناجع لهذه المشكلة.

يقول مالتوس: «[...] بديهي أن يكون نقصان السكان في هذه البلاد المجدبة عائداً إلى النقص في أسباب العيش» (ص 93). لكنه

(33) ومصادرها الأساسية هي رحلة Mungo Park إلى أفريقيا Voyage de Mungo Park en Afrique ورحلة بروس إلى الحبشة.

(34) *Voyage aux sources du Nil* (**رحلة إلى منابع النيل**). بحسب مالتوس، بروس «يحب تعدد الزوجات» ويسوّغ ذلك بنسبة ولادات البنات إلى ولادات البنين. لكن مالتوس لا يفوته أن يشير إلى أن الحرب دائماً وأبداً، تجرّ هذا الخلل. وفي نهاية التحليل، تكون الحرب هي السبب في تعدد الزوجات، ولا يكون السبب «طبيعياً».

يُقر أيضاً بأن «الفسق» الناجم عن انعدام الزواج لدى سكان الحبشة هو سبب آخر للتراجع السكاني. بيد أن الحرب هي، هنا كما في مكان آخر، العائق المدمّر الأساسي (ص 96).

من هنا الاستنتاج الآتي: «وكما يمكننا اعتماد اللوحة التي رسمها بروس للحبشة يجدر بنا أن نوضح مبدأ التناقص السكاني الذي يرفع السكان إلى مستوى أسباب العيش، فلهذا المبدأ تأثير فيه، على الرغم من عوائق الحرب والطاعون والفسق، والدمار المفرط الناتج عن هذه الأسباب الثلاثة»

استنتاج آخر يستخلص من الوقائع «المبدأ» الذي يحكم كل شيء:

«توصيف بروس لبعض أجزاء البلاد التي اجتازها في طريق عودته إلى أوروبا هو أكثر إثارةً للرعب، ويُظهِر على نحو أكثر وضوحاً **مدى قلّة اعتماد السكان على الولادات، ومدى كثرة اعتمادهم على ومؤونة العيش وعلى جملة الظروف الطبيعية والسياسية التي تؤثر في إنتاجية التربة**». (ص 97. والتشديد لنا).

يشكل غياب الصناعة، في الحبشة وفي مصر، عائقاً إضافياً أمام النمو السكاني. أما فيما يتصل بمصر، فيشدد مالتوس على الأوضاع السياسية، أي على الحكم «الاستبدادي» الذي يُعوق تطوير الري والزراعة. وهذا مثال مهم، لأننا نخرج من القارة الأفريقية التي مازالت وحشية عبر أرض الفراعنة التي كانت قديماً رغيدة ومتحضرة. إنها عظمة المصريين وانحطاطهم: هذا الموضوع الذي كان مادة تأمل وتفكر لدى مونتسكيو (Montesquieu)، يعالجه مالتوس بمنتهى التبسيط، والانطباع الذي يخرج به هو أن الجهد البشري ضروري لإنتاج أسباب العيش والنمو السكاني؛ فالعمل يُصلح أرضاً غير صالحة للزراعة ويجعلها خصبة، وخلافاً لذلك يمكن لنقص المهارة

والصنعة وبُعد النظر أن يجعل الأرض الزراعية بواراً. وإذا كان لابدّ من القبول **بالمبدأ السكاني**، فسيعني ذلك أن لا شيء طبيعياً في المجتمعات الإنسانية، وأن لا شيء بديهياً فيها، وأن الظروف والعادات والسياسة تجتمع معاً لتحقق إما تقدم السكان أو دمارهم. وبذا، ننتقل من تحليل المجتمعات التي تلعب فيها العادات دور العائق الأكبر، إلى المجتمعات التي يشتد فيها تعقيد «الظروف» وتلعب فيها السياسة دوراً بالغ التأثير. ما إن نغادر المجتمعات المسماة وحشية (ومجتمعات الشمال تخضع للقوانين نفسها أسوةً بالمجتمعات الأخرى ما يُعفي مالتوس من التكرار والإعادة[35] فإن مفهوم **العمل** وكل ما يتصل به، يصبح جوهرياً. لا يكفي إنتاج أسباب العيش لكي يتم النمو السكاني. يقول العالم الاقتصادي جون ستيوارت (J. Stewart) إن في سيبيريا «نوعاً من الاستحالة المعنوية للتكاثر»[36]. ويضيف مالتوس: «ليس كافياً أن يكون لبلد القدرة على إنتاج كثير من الغذاء، بل يجب أن تكون الحالة الاجتماعية على نحو يتيح توزيعه» (ص 105).

من أجل ذلك، يجب أن يكون «للطبقات الدنيا» حصة في الوفرة، وأن تكون ثروات الأرض موزعة توزيعاً عادلاً. وهذا ما لا وجود له في سيبيريا، لأن نمط الزراعة يتطلب عملاً قليلاً: يكفي رش البذور في الأرض، ثم يكفي بعض العمال يستخدمهم صاحب المزرعة لحرث أرضه. ثمة فقر كثير يحول دون نمو السكان. في الولايات المتحدة يحدث عكس ذلك تماماً، لأن «الطلب على العمل فيها رفيع جداً وهو عمل عالي الأجر أيضاً» (ص 105).

(35) Malthus, *Essai sur le principe de population*, livre 1, chap. 9, pp. 96-98.

(36) هذه العبارة يستعيدها مالتوس، في المصدر نفسه، ص 105.

نلاحظ هاهنا أن ثمة مفاهيم كثيرة غريبة على تحليلات مالتوس للمجتمعات الوحشية قد حُشرت فيها: مثل الإنتاج، والطلب، والتنمية، والطبقات الدنيا والطبقات العليا. لم نعد نتابع مالتوس في ميدانه. ونحترس من تبسيط مسار بحثه: فليست «أبحاثه التاريخية» مجرّد طريقة لإثبات صحة مبدأ، قبل الوقوف على نتائجه جميعاً؛ فقد كان يدرك جيداً أن المجتمعات الوحشية لم تكن «آلات بسيطة» في مقابل تلك «الآلات المعقدة» التي هي مجتمعاتنا(37). وهو لم يطرح لا من قريب ولا من بعيد وجود «طبقات» في تاهيتي، وكان يحاذر أن يقدّر مدى ثروات الجزيرة في شأن البحبوحة التي يتنعم بها الزعماء (ص، 52). كان يسعى، في تحليلاته كلها، إلى الكشف عن أجهزة مجتمعات يُغويه فيها أنها **مجتمعات** أخرى تماماً. ولم تكن تلك المجتمعات خارجة عن القانون الذي يحكم المجتمعات البشرية من دون أن تكون قابلة لاختزال بعضها ببعض: القوت، والغنى أو الفقر، والسكان، والسلطة. ففي أصل المجتمعات، كما يغيرها مالتوس في ذاتها (فنحن على مستوى التمثيل، حتى في الاقتصاد السياسي) تفرض المالتوسية نفسها بالخلط بين المبادئ والوقائع، بين النفور من «الطبيعة الإنسانية» والانجذاب إليها، بين الحاجات القاهرة والبؤس الوحشي. وفي معالجة المعطيات يكون مالتوس مرة «إنسانياً»(*) ومرة «واقعياً»: فتارةً تملي الطبيعة على البشر أعمالهم،

---

(37) عبارات يستخدمها ديديرو في الملحق le *Supplément* لكي يحتفظ بمسافة بُعد عن مالتوس، وهي مسافة يحاول مالتوس أن يلغيها.

(*) تنوعت في اللغات اللاتينية المفردات المشتقة من humain التي هي صفة واسم في آن معاً: إنسان وإنساني، فكان منها humanisme وhumanitarisme، humaniste وhumanisation، humanitariste وhumanitaire وذلك بحسب المذاهب والاتجاهات الفكرية من فلسفية وسياسية وإناسية التي استخدمت الكلمة لتنحت منها ما يتوافق مع مضمون اتجاهها المختلف ولو اختلافاً بسيطاً، عن مضامين الاتجاهات الأخرى، في حين أن =

وطوراً تتحكم الحاجة بالوحشي الذي يتضور جوعاً؛ وتارة تجيش به العاطفة وتأخذه الرأفة بالإنسان الوحشي المهدد على الدوام بالأخطار، وطوراً ينقم عليه بسبب توحشه ورذائله. بيد أن لهذا المناخ قانوناً يصوغه مالتوس على النحو الآتي:

«عندما يبلغ السكان المستوى الذي لا يستطيعون تجاوزه، يكون لكل العوائق التي تستبق نموهم، وتلك التي تدمرهم، أثر هائل فيهم» (ص 19 ـ 20).

وما إن ينحسر السكان إلى «مستوى الوسائل التي تُبقي عليهم» حتى تحدث حركة في الاتجاه المعاكس. وعلى نحو ما، نجد في هذه المجتمعات الصغيرة حيث ما يمكن قياسه كمياً يكتسب بسهولة أهمية أكبر، إن أزمات دورية تحدث لا يمكن للبشر أن يتغلبوا عليها إلا بالعمل والتأثير في متغير واحد فقط هو السكان. ليست المجتمعات الوحشية بليدة ولا سعيدة ولا صالحة ولا طالحة، بل هي في نظر مالتوس آلات معقدة، وموضوعات ينبغي «للاقتصاد» أن يدرسها حق الدرس.

= ترجمتها إلى العربية بقيت إنسان وإنساني، باستثناء الفعل humaniser الذي يقابله أنسن، ومذهب الـ humanisme الفلسفي الذي يقابله أنَسيّة (مذهب يُعنى بتنمية مناقب الإنسان وفكره بما يتمثله من ثقافة أدبية وعلمية. وهو أيضاً مذهب مفكّري النهضة الأوروبية في إحياء الآداب القديمة، كما أنه مذهب فلسفي يتخذ من الإنسان في حياته الواقعية موضوعاً له).

الفصل الرابع

كورنيليوس دو بو(*)

أو «غياب التاريخ»

يحتلّ كتاب **الأبحاث الفلسفية حول الأميركيين أو مذكرات مهمة في خدمة تاريخ الجنس البشري**(1) مكانةً متميزة في الحقل الذي كوّنه التاريخ الطبيعي أو الأخلاقي، وعلم الإنسان في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ضخامة الفرضية (أي انحلال الإنسان الأميركي) استأثرت وحدها حتى الآن بالاهتمام(2)، أما الخطاب في

(*) كورنيليوس دو بو (Cornélius de Pauw) (1739 - 1799): فيلسوف إيرلندي صارت لمؤلّفاته شهرة واسعة في القرن الثامن عشر. كتب في التاريخ القديم وتناول تاريخ الأميركيين الأصليين والمصريين القدماء والصينيين والإغريق والجرمان. ورفض التاريخ القائل بأن حضارة الصين وليدة الحضارة المصرية، وذلك في كتابه: **أبحاث فلسفية حول المصريين والصينيين**. ومن كتبه: **أبحاث فلسفية حول الأميركيين** (*Recherches philosophiques sur les Américains*).

(1) Cornélius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine* (Berlin: [s. n.], 1774).

(2) انظر كتاب أنطونيللو جيربي (بالإيطالية): Antonello Gerbi, *Disputa del nuovo mondo [...], 1750-1900* (Mexico: Buenos Aires, Fondo de cultura economica, 1960).

جملته فلم يلتفت إليه أحد تقريباً. والحال أن كتاب «دو بو» حالة متطرّفة في منظورنا: أي من خلال النظر في كيفية تكوين خطاب «عِرقي» انطلاقاً من خطاب تاريخي.

يطرح العنوان مرجعيتين: الفلسفة والتاريخ بمعناهما الواسع أي «تاريخ الجنس البشري». إذ لا يعود البحث في «تاريخ الأميركيين الطبيعي» (الفصل الثاني، ص 83) سوى مجرد إسهام في تاريخ الإنسان وأنواع جنسه من الزاويتين الطبيعية والأخلاقية. هذا على الأقل ما كان يراه «دو بو» وهو يؤلّف كتابه. معلوم أن دو بو استند إلى آراء بوفون في الإنسان الأميركي[3]، وأنه دفع فكرة انحلال الإنسان في العالم الجديد إلى أقصى حد: ليس الأميركيون الوحشيون نوعاً في الجنس البشري، بل هم **عرق** أدنى بكثير من الأعراق الأخرى، وذلك بسبب «تشويه خلقي» أصابهم. فهو يُلقي على وجود هذا العرق ذاته تبعات مجموعة من الفروق والاختلافات كان بوفون قد ألقاها على التاريخ، ومعنى ذلك أنه «يعرقِن» مزايا الأميركيين الفيزيائية أو الجنسية وسلوكهم وممارساتهم كافة (أي يخلع عليهم الطابع العرقي)، أو بحسب اللغة الشائعة اليوم «يعنصرهم» (يخلع عليهم الطابع العنصري). يكاد الإنسان الأميركي ألاّ يكون إنساناً: فهو قد انحط أو انحل في عرقه بالذات ولم يعد ممكناً له أن يصبح إنساناً آخر. فما هو عليه **بالطبيعة** يرغمه على ألاّ يكون له «تاريخ» غير هذه الطبيعة ذاتها: إنه في حالة معينة هي الحالة

---

(3) Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), pp. 263-267,

وملاحظات بوفون على فرضية دو بو في: Georges Louis Leclerc Buffon et Michèle Duchet, *De l'homme*, présentation et notes de Michèle Duchet (Paris: Maspero, 1971), pp. 368 sq.

الوحشية، لكن خلافاً لما يحصل لأقوام آخرين، لا يمكن له أن يخرج من هذه الحالة على الإطلاق، بسبب تلك الجبلة المخصوصة التي تمنع عليه أيّ تقدم وتطور؛ لذا، فهو **خارج التاريخ** وإلى الأبد.

وعليه، حينما نكتب «تاريخ الأميركيين الطبيعي» فإننا نكتب ما يسميه دو بو تاريخ «الإنسان الطبيعي» (المقدمة، ص XI) الذي أهمله المؤرخون كثيراً - في رأيه - لأنهم لم يسبق لهم قطّ أن نظروا إلى أقوام العالم الجديد هؤلاء على أنهم حقاً وصدقاً يعيشون حالة الطبيعة. وفي رأيه أيضاً ثمة علاقة وطيدة بين «جبلّتهم الفاسدة» وكونهم يعيشون حالة الطبيعة، حيث إن «الدراسة الفيزيولوجية»[4] اللازمة لفهم هذه مفيدة في الوقت نفسه لفهم تلك.

جبلّة الأميركيين الفاسدة

على القارئ المهتم أن يرجع إلى نص كتاب دو بو حتى لا نضطر إلى ذكر مقاطع طويلة منه[5]، لا بغية دحضها (فليس هذا محط اهتمامنا الآن) بل لكي يرى القارئ بأم عينه التشابيه التي يستعملها المؤلف. سنعمد إلى الاختصار إذاً: كان الأميركيون مجردين «من تلك القوة الحية والطبيعية الناتجة عن توتر العضلات والأعصاب وقدرتها على المقاومة» (الفصل الأول، ص 28) ولم يكن في وجوه معظمهم لحيّ ولا حواجب ولا رموش ولا شعر، حتى على «الأعضاء الطبيعية»: من هنا «العطل» الذي أصاب هذه

---

(4) De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, tome 1, p. 35.

(5) انظر أيضاً فصل *La Défense des recherches* في الجزء الثالث من المصدر نفسه، الذي كتبه رداً على بيرنيتي (Pernety). نُحيل إلى هذا الفصل للإطلاع على بعض الحجج الواردة فيه.

الأعضاء، والضمور في أعضائهم التناسلية، إلا إذا كان عكس ذلك هو الصحيح، إذ كتب دو بو: «جلدهم أمرد لأن مزاجهم بارد» (الفصل الأول، ص 30 ـ 31). سبب هذا الضعف المناخ أكثر منه العادات أو موارد العيش، والدليل على ذلك هو أن سكان المكسيك والبيرو الذين «عرفوا بعض رفاهية المجتمع الناشئ وكانوا يُملِّحون اللحم، لم يكن لهم شعر أكثر ممّا لهؤلاء البؤساء الذين باتوا أكثر شبهاً بالنباتات منهم بالبشر لكثرة ما تحملوا مشقات العيش في عتمة الغابات ورطوبة البراري»[6].

أترانا نتكلم عن **إنسان الغابات** (الإنسان النباتي)؟ كلاّ، بطبيعة الحال، لأن عبارة دو بو ليست مجازاً، فلنقل بالأحرى الإنسان/ النبات، ولنلاحظ أن دو بو يميل إلى استخدام هذا النوع من التشبيه، على حين أن الإنسان الوحشي يشبَّه عادةً بالحيوانات لا بالنباتات. المقابلة بين العيش الخامل كالنبات، والعيش الحيوي تتضمن كذلك الرطوبة والفتور واللزوجة ونوعية الهواء والتربة[7]. وما تسعى هذه المقابلة إلى الإيحاء به هو العلاقة السائدة بين المناخ والإنسان في موازاة علاقة: الميت الجامد/ الحيّ المتحرك، العلاقة التي هي في صلب نظام دو بو:

«قلنا إن قلة الحرارة وكثرة الرطوبة هما العاملان الأساسيان في تكوين الشعوب الأميركية؛ ينتج عن ذلك تلقائياً أنه ليست لهم لحيّ بل شعر غزير: والحق أننا لم نرَ في العالم الجديد رجلاً واحداً إلا وشعره طويل أملس وغزير كشعور النسوة، لم نرَ سكاناً حتى ولا

(6) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 33-34.

(7) يجب التنبّه كذلك إلى معنى هذه المعارضة لدى بوفون، عندما يتكلّم عن البلوغ: «إلى ذلك الحين، لا تكون حياته (حياة الطفل) إلا نباتية». الوحشي يبقى طفلاً على الدوام ولا يحيا أبداً حياة تامّة، انظر: Buffon et Duchet, *De l'homme*, p. 101.

فرداً واحداً بشَعر قصير أو مجعد أو صوفي الشكل. ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن حتى الذين يعيشون منهم عند خط الاستواء ذوو مزاج رطب برطوبة الهواء ورطوبة التربة حيث يعيشون خاملين كالنباتات»[8].

هذه العلاقة يعبّر عنها أيضاً بتشبيه الرجال/ النباتات بالرجال/ النساء[9]، وبأن صغر أعضائهم وفتور أمزجتهم كانا يدفعان إلى اللواط (الفصل الأول، ص 52). أما النساء فلكي يلبّين شهوتهن، كان عليهن الاستعانة بوسائل متطرفة كأن يستخدمن مثلاً حشرات سامة تلدغ عضو الذكر كي ينتفخ ويزداد حجماً:

«كان تأجج الرغبة لدى جنس وفتورها لدى الجنس الآخر بمثابة تناقض: كان يجب بطريقة اصطناعية إعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي لدى الذين ابتعدوا عن طبيعة الأمور» (الفصل الأول، ص 53).

الانحطاط أو الانحلال (dé-génération)، والضمور السكاني، نقيض النمو السكاني (dé-population)، والانحلال الخلقي وحتى الانحلال الأخلاقي، تلك هي تأثيرات المناخ في أجساد الأميركيين وأخلاقهم. وبصرف الكلام عن الأمراض الزهرية، فإن حياتهم الجنسية منكوبة بضعف تكوينهم: شح الرغبة لديهم في ممارسة الجماع يجعل تناسلهم شحيحاً في هذه القارة هائلة الاتساع التي دفعت قلة سكانها إلى تأجيج شهوة الغزاة وتعزيز مشاريع الغزو[10].

---

(8) De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, tome 1, p. 43.

(9) De Pauw, Ibid., tome 1, p. 35: «[...] Les Hommes y étaient plus que femmes [...].»

(10) Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, pp. 202 sq.

ورسم دو بو، على صعيد الأخلاق، صورة نموذجية للإنسان الأميركي من خلال سكان كاليفورنيا:

«الخمول عيب من عيوب تكوينهم المنحل. الكسل لديهم لا يمكن أن يسوِّغه مسوِّغ، فهم لا يفعلون شيئاً ولا يبتكرون شيئاً ولا يمدون أفق خيالهم إلى أبعد مما يبصرونه بأمّ العين: إنهم جبناء رعاديد عصابيون بلا أريحية ذهنية وانعدام المروءة التي يمتاز بها الحيوان العاقل تجعلهم بلا أيّ نفع لأنفسهم وللمجتمع. والخلاصة أن الكاليفورنيين يعيشون خاملين كالنبات بأكثر مما يعيشون بحيوية الأحياء، حتى إننا نكاد نقول إنهم أجساد لا روح فيها»[11].

إن كانت هناك «أنواع» متعددة من البشر في أميركا[12] فهي متشابهة جميعاً، على نحو ما كان يقول بوفون، لأنها تعيش في مناخ واحد ولها الحاجات نفسها وتخضع للمؤثرات نفسها، فهي إذاً متساوية جميعاً في «البربرية» ومتشابهة في العادات (ص 115). البشر في أميركا قليلو التنوّع: حتى لو افترضنا أن هناك ستمئة سنة من الحضارة في البيرو والمكسيك، فإن الفرق هزيل إلى حد أنه يُثبِت فرضية دو بو بأن العالم الجديد هو فعلاً عالَم **آخر**، وأن البشر فيه من طبيعة أخرى. ولا شك في أن شعوب الإسكيمو (Esquimaux) والباتاغون (Patagons) والبلافار (Blafards) في داريان (Darien) تمتلك خصائص مرموقة، إلا أن شعوب القارة كلها ذات لون واحد، أسمر داكن إلى هذا الحد أو ذاك، أما «اللون الأحمر» فجزء لا يتجزأ من سائلهم المنوي الذي ينبغي أن يقدموه على مدى أربعة أجيال متتالية من الزيجات المختلطة، تماماً كما فعل الزنوج، لكي

(11) De Pauw, Ibid., tome 1, pp. 140-141.

(12) De Pauw, Ibid., tome 1, pp. 108 sq.

يستطيعوا في النهاية أن يُنجبوا أبناء بيضاً خالصين[13] (الجزء الأول، ص 166). نحن إذاً بإزاء **عرق** ذي خصائص ثابتة في مناخ خاص به ما دام لم ينقرض بعد بفضل تلاقح الأعراق.

على أن هذا العرق لا يختلف بذلك وحده عن أعراق العالم القديم، بل يختلف عنها أيضاً اختلافاً شديداً بطبيعته ذاتها، بغبائه وعاداته التي لا وجود لها في أيّ مكان آخر من العالم، فهي نتيجة الأسباب نفسها التي جعلت من الإنسان الأميركي كائناً منحلاً. «بلادة الأميركيين»[14] و«جبلّتهم الفاسدة» لا تفارق إحداهما الأخرى، وبهذا يبتعد دو بو عن بوفون الذي يرى أن «الأخلاق» ثمرة ممارسة حرية لا يقوى المناخ على قهرها.

في خمول الأميركيين وبلادتهم

رفض دو بو كل اللوحات التي صوَّرت الأميركي الوحشي بأفضل أو بأسوأ ممّا هو عليه، معتزاً بنفسه إذ صوّر تماماً كما هو بأدق التصوير:

«لا هو بخبيث ولا هو بطيّب، وما الداعي لأن يكون كذلك؟ نفسه الخوّافة، وذهنه الخائر، وضرورة تحصيل قوته من القحط، وسطوة المناخ، ذلك كله يجعله تائهاً ضائعاً إلى أقصى حدود الضَّياع. سعادته في عدم التفكير [. . .] وعقله لا ينضج أبداً، فيبقى ولداً حتى مماته، لا يرتقب شيئاً ولا يصنع شيئاً ولا يُتقن شيئاً، بل يترك الطبيعة تفعل فعلها في اضمحلاله» (الفصل الأول، ص 103).

(13) ملاحظة مُرفقة بجدول تسلسل النسَب من «المهجّنين» إلى «العرق الصافي» المتحدر من أوكتافون (Octavon) وأوروبية.

(14) عنوان الفقرة الأولى من القسم الخامس من المصدر نفسه، الذي يتوسع في عرض الأفكار التي نستعرضها في مقاطع أخرى.

كذلك: «الإنسان الوحشي الذي انطفأ فيه نور العقل وفسدت فيه كل عاطفة ليس ببعيد أبداً عن مستوى ذوات القوائم الأربع [...]» (ص 105).

أما السعادة التي يشعر بها فلا يمكن مقارنتها إلا بتلك التي يشعر بها «الأولاد الوحشيون داخل المجتمع إلى أن ينمو عقلهم وتهذبهم التربية» (ص 207). شريطة التشديد على أن **نمو** العمر في الحياة في مجتمع متمدّن لا يجعل من الولد شخصاً «بالغاً» فحسب وإنما يجعله بالضبط رجلاً ذا «عقل ينمو ويتطور»، في حين أن الوحشي يمر في مختلف هذه الأعمار من دون أن يصبح أكثر تعقلاً أو أكثر فهماً. والأميركيون جماعة، شعب/ طفل[15] لا يمكن له البتة الخروج من هذه الحالة التي هو فيها:

«وكما إن الطبيعة أخذت من نصف هذه الكرة لتعطي للنصف الآخر، كذلك فإنها لم تضع في أميركا إلا أولاداً لم يصبحوا رجالاً بعد» (الفصل الثاني، ص 130).

ولما كانوا «[...] محرومين من الذكاء وغير قابلين للنضج والاكتمال في آن» فلن يتمكنوا من اجتياز المراحل المختلفة التي عبرتها المجتمعات الأخرى لكي تبتعد عن العيش في حالة الطبيعة. الأميركيون ليسوا تاريخيين سواء بوصفهم أفراداً أم بوصفهم جماعات.

(15) ينتقل التراث الكلاسيكي بشكل طبيعي من «أعمار الحياة» إلى مختلف حالات المجتمع. وبذلك نبقى داخل خطاب تاريخي يولي الأفضلية للتتابع، ويعامل التزامن كأنه جزء من الخطاب.

الدليل على ذلك: على امتداد مساحة القارة يعيش الأميركيون على نمط واحد: «متساوين في البربرية، يعيشون على الصيد والقنص في بلاد باردة مجدبة مليئة بالغابات، فأي اختلاف يمكن أن يكون بينهم؟» (الفصل الأول، ص 115).

تخضع الشعوب الوحشية لسطوة المناخ خضوعاً تاماً، ولها أينما كانت، العادات نفسها: الفظاظة، والاعتقاد بالأرواح الشريرة، والممارسات الوحشية (من التعذيب إلى أكل لحم البشر) كما أن العادات المرعبة أو الغريبة مشتركة بين القبائل جميعاً. بطبيعة الحال، نجد هذه الأمور أيضاً في القارة العجوز، ولكن على نحو مشتت ومتنوع ومتغير. أما في العالم الجديد وعلى هذه الأرض القاحلة التي لم تُنبِت إلا جنساً بشرياً متدنياً جداً، فإن الإنسان الوحشي، في واقع الأمر، إنسان **بلا** عادات.

نشير في هذا السياق إلى أن **الأبحاث** الفلسفية على الطرف النقيض من **عادات الأميركيين الوحشيين**: فأحد الجوانب المهمة في هذا النص أنه نقيض لافيتو، أي أنه يقدم بنية تحليلية مناقضة كلياً لتلك التي بناها لافيتو على موضوع مماثل: الوحشيون الأميركيون. إنه خطاب مغاير تماماً سنبيّن طبيعته.

يتساءل دو بو: «أليس مدهشاً ألاّ يكون على النصف الثاني من الكرة الأرضية سوى رجال بلا لحيّ، بلا فكر، مصابين بالأمراض الزهرية، وخرجوا من الطبيعة الإنسانية إلى حد بات يتعذّر معه تهذيبهم وتعليمهم، وتلك هي قمة البلادة والغباء؟» (الفصل الثاني، ص 176).

لا وجود «للأخلاق» بحد ذاتها لدى شعوب تعاني من

«تشويه في التكوين»: كل ملَكاتها مفقرة، لا تبالي (يُسنَد الفعل هنا إلى الشعوب: إلى غير العاقل) بشيء، غبيّة، لا تأبه بأمثالها من البشر، على هذا النحو يخمل كالنبات «ثلثا الجنس البشري». فهل يكون الإنسان الأميركي قابلاً لأن تحوله الزراعة كـ «النباتات البرية» التي يُعهَد البستاني بأمر العناية بها؟ فـ «الشجرة التي نشذبها ونُطعّمها تعطي ثماراً طيبة المذاق». هو ذا الإنسان/ النبات البري في العالم الجديد يشبه بعض الأجناس التي يشتهيها غاوي تطعيم الشجر. غير أن هذه «الزراعة» ليست سوى أسطورة روَّج لها مستعمرون لا وازع لديهم ولا ضمير: فعلاً تكلم بوفون قبل ذلك عن عالم بوار لا زرع فيه، يمكن ليد الإنسان أن تحوّله إلى حدائق غنّاء، لكن «زراعة» و«حضارة» السكان ليست هنا سوى ذرائع للغزو والحرب والاجتياح[16]. وبدل أن يُعرض الأميركيون أنفسهم لمثل هذه المخاطر، كانوا يبحثون عن ملجأ لهم في الغابات مفضلين الحياة الوحشية على كل شيء آخر. كما يرى دو بو أن الشقة لا يمكن تقريبها على أيّ حال بين الأميركيين والأوروبيين، فهؤلاء يزدادون حضارةً وتقدماً، وأولئك يستمرون في انحطاطهم وانحلالهم[17]. وهكذا، يحكم إنسان العالم الجديد على نفسه بنفسه بأنه **إنسان غابات** (homo sylvestris) رافضاً الحضارة والتاريخ.

---

(16) انظر: Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, 1er partie, paragraphe 4,

لعل دو بو هو الوحيد الذي لا يعتقد بأسطورة ممدنة (Mythe civilisateur).

(17) حتى ولو أخذنا بالحسبان «تدهور» الكريول (les Créoles) الذي يعتقد دو بو المنسجم مع منطقه، أنه واقع لا محالة.

يقضي التفكير في العالم الجديد إذاً بالموافقة على كونه عالماً آخر جملةً وتفصيلاً: هذا القطع بين العالمين كرّسته تسميتهما بالعالم القديم والعالم الجديد الذي لم يكن في نظر دو بو مجرد حقيقة جغرافية. حيث نجد في الموسوعة الفرنسية شرحاً لمادة (hémisphère) نصف الكرة الأرضية يشطر العالم شطرين: من جهة هناك أوروبا، وآسيا، وأفريقيا وجزء من الأراضي الأسترالية، ومن جهة ثانية العالم الجديد، يفصل بينهما خط الطول المارّ بـ باريس(*). تدل كلمة «هيميسفير» الفرنسية على نصفي الكرة الشمالي والجنوبي الفاصل بينهما خط الاستواء، كما تدل على القسمين الغربي والشرقي للكرة من ناحيتَي خط الطول المعيَّن للمراقبة[18]. لكن هذا المدى العالمي ينتظم في نظر دو بو حول خط الطول هذا من الغرب إلى الشرق، في حين أن بوفون يقسمه تبعاً لخط الاستواء وتبقى خطوط العرض هي المعطى الأساسي: فعلى طول المسافة الفاصلة بين أيّ خط عرض وبين خط الاستواء أو قصرها يتوقف التفاوت في ألوان الشعوب وأشكالها، وبالتالي «أخلاقها». في نظر دو بو ينقسم العالم إلى قسمين متمايزين بوضوح تبعاً لخطوط الطول، هما العالم القديم والعالم الجديد، ويتعين موقع المراقب مرة واحدة وإلى الأبد تبعاً لمكانته بوصفه متمدناً وحضارياً. والتعارض بين **نصفي الكرة** هو تقسيم طبيعي وواقع جغرافي في آن معاً، إذ إن كلاًّ منهما يتطابق مع الآخر: «الفرق الفاصل بين هذا النصف وذاك كان [...] فرقاً كلياً،

(*) يمُرُّ هذا الخط في مركز مرصد باريس الذي أُقيم في القرن السابع عشر.

(18) انظر بالفرنسية مادتَي (Equateur) و(Hémisphère) في (*l'Encyclopédie*) في باب (Géographie et Astronomie).

وكبيراً إلى أبعد حد ممكن، بل إلى حد يفوق التصور»[19].

لئن كانت الجغرافيا في نظر بوفون علماً ثانوياً يقدم خدمةً لعلوم الإنسان، ونموذجه على صورة الأرض والماضي المطبوع بـ«عصور الطبيعة»، فهي في نظر دو بو ما يوضح طبيعة الأمور، ويضع حاجزاً في وجه كل خطاب عن الإنسان الأميركي يزعم أنه يتكلم عن الإنسان بعامة. يتضح أن مجرد اختيار «وجه» للعالم دون الوجه الآخر، يعود إلى تفضيل نوع معين من علاقة الإنسان بالكون، وعلاقته بالإنسان، وإلى تنظيم العلاقات حول محور عموديّ أو خط أفقي يمثل القطع أو التبادل. وفي نظر دو بو أيضاً أن ما تم فصله لا يمكن جمعه ووصله: فالعالم الأميركي لا وجود له إلا من خلال خصوصيته، وهو لا وجود له إلا من خلال كونه «الإنسان الوحشي» الذي لا يمكن لأيّ تاريخ مشترك أن يُعيده إلى باقي الإنسانية.

غياب التاريخ

غياب التاريخ مزدوج: ضلال المؤرخين وضلال أولئك الذين يبحثون في أميركا عن صورة للأزمنة الأولى. لا يمكن معرفة متى جاء الأميركيون إلى أميركا ولا من أين جاؤوا، حتى ولو افترضنا أن لهم أصولاً من خارجها.

على أن «**غياب** التاريخ» ليس خاصاً بالأميركيين وحدهم، بل يخص الأمم جميعها تقريباً. لسنا قادرين على رسم منطقة واسعة باتساع العالم أجمع، جزيرة هائلة الاتساع يعود سكانها إلى أبعد ما تعيه ذاكرة البشر» (الفصل الأول، ص 81).

---

(19) De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, tome 1, p. 80.

نجد أنفسنا مرة أخرى أمام المشكلة التي طرحها لافيتو عندما تكلم عن «الأزمنة الأولى»: الآثار والأدلة نادرة، وليس ثمة أيّ ذاكرة للماضي: «[...] أي عالِم في التسلسل الزمني لأحداث التاريخ لا يعرف إلى أيّ زمن قديم تعود تلك الأزمنة الأولى [...] فهي تخترق كل عصر وتتخطى كل ذاكرة» (الفصل الأول، ص 24).

أما بوفون فقد كان يفترض ـ حينما غصّت القارة الأميركية بالسكان فيما بعد ـ أن الأميركيين هم شعوب «أكثر حداثة» من العالم القديم، ولذا فهم أكثر ضعفاً. دو بو من جهته، يُقر لأميركيي البيرو «المجتمعين» بستمئة سنة من القدَم، لكنه يرى أن تاريخهم يتوقف عند هذا الحد، لأنه ليست لهم أيّ آثار ولا تفيد عنهم أيّ أخبار موثوقة بشيء.

وأما منهج لافيتو القائم على التقريب والمقارنة، الذي وضعه ليعوّض به ثغرات الخطاب التاريخي، فهو مطعون بمضمونه ومادته ذاتها: مادة المقارنة عنده «خرافات دينية». ويعلّق دو بو بقوله بصحة «العلاقة الواضحة بين هذه الخرافات الدينية وتلك التي آمنت بها أمم القارة العجوز» (الفصل السابع عشر). إلا أن الكلام عنها يعني إقامة الدليل على أن «غباء الفكر الإنساني كان هو هو لا يتغير» على الرغم من التنوع المناخي. وكيف يمكن تخطي ذلك وطبيعة النصف الأميركي جعلت من سكانه أغبياء مُهملين أدنى من الوحشيين الآخرين إلى حد أن المقارنة غير ممكنة المتابعة، ولا تسهم في تعيين الصورة التي كانت عليها الإنسانية في الماضي. وليس بوسع المقارنة بين الطنغوز (Tunguses) والكنديين إلا أن توضح «جبلّة أميركيي الشمال الفاسدة» (الفصل الأول، ص 119).

إنها صورة سكونية تلك التي يرسمها دو بو للعالم الجديد: فإذا لم يتقدَّم الأميركيون إلا بهذا المقدار الضئيل، فليس مردّ ذلك إلى

حداثتهم «بل إلى طبيعتهم الركيكة المنحلة. وبعبارة أخرى، لم يغيّر التاريخ شيئاً من المعطيات المغروسة في أجساد الأفراد. ولئن كان التاريخ «ناقصاً» فليس مردّ ذلك إلى انعدام الآثار والأدلة، أي إلى مواد التاريخ المراد تركيبه، وإنما مرده إلى أن ماضي الأميركيين يشبه حاضرهم، وإلى أن شيئاً لم يتغير لديهم ومن حولهم، وإلى أنهم يعيشون الزمن الجامد لطبيعتهم المضمحلة. في هذا النصف الآخر من الكرة الأرضية، ليس هناك تاريخ آخر بدء متأخراً أو جرى على نحو أكثر بطئاً، بل ليس هناك تاريخ بتاتاً، هناك **اللاتاريخ** .لا يمكن إدراج الإنسان الأميركي في كثافة الأزمنة التاريخية، حتى في «الأزمنة الأولى». فبالنظر إلى انعدام تطور زمني يمنحه **زمناً**، هل يجب أن نتخيل تاريخاً آخر لا يتواصل مع تاريخ العالم القديم؟ فلسفة التاريخ التي هي المشرفة في نظر بوفون على علم الإنسان، هي ما يستهدفه خلال «تاريخ الإنسان الطبيعي»: بطبيعة الحال، تبقى كلمة تاريخ غامضة إذ يستعيد المعنى «الوصفي» القديم معنى التطور الزمني. إلا أن الزمن إذا انقضى من دون أن يصيب الإنسان «الطبيعي» أي تطور أو تحول، فلأن التصور الخطي والتراكمي للتاريخ لا يصلح «للنصف الآخر». ثمة فروق عرقية قابلة لإحداث مثل هذه الدونية، حيث تقرر في شأن بعض الجماعات البشرية، وضعها الاجتماعي، وبالتالي كيفية وجودها في التاريخ. وبعبارة أخرى، لم تعرف هذه الجماعات المنحلة والمضمحلة تاريخاً آخر غير موت جنسها البطيء، فلا ماضي لها ولا مستقبل.

الانحطاط

هذه هي الكلمة التي يستخدمها دو بو للدلالة على تلك الحالة. لنلاحظ أولاً أن هذه الكلمة لم تستخدَم للجنس البشري إلا في وقت لاحق: قبل ذلك كانت تُستخدم للنبات والحيوان وحسب. عنوان

الفصل الثاني من قسم دفاع (Défense) في كتاب **الأبحاث الفلسفية**[20] (*Recherches philosophiques*) ضد دوم بيرنيتي (Dom Pernety) هو «انحطاط الأوروبيين المستقرين في أميركا»، وهو يستدعي معنى فعّالاً. أمّا في ما عنى الأميركيين أنفسهم، فإنهم لم يمروا في سيرورة وإنما هم في حالة أصلية[*] لم يخرجوا منها أبداً.

نذكر هاهنا أن الإنسان، في نظر بوفون، وهو «فئة على حدة»، غير قابل للانحطاط في الشكل واللون والطول كالأجناس الحية الأخرى؛ فإذا كان بوفون يرى أن الأميركيين ظلوا كما هم منذ مجيئهم إلى القارة، فذلك لأن هذا المجيء كان حديثاً، لا سيما أن الانحطاط كالحضارة، كلاهما مسار قابل للانعكاس[21].

يرى «كورنيليوس دو بو» أن في العالم الجديد عوائق لا يمكن للأجناس الحية بما فيها الجنس البشري، أن تتغلب عليها. فالانحلال عنده هو بمثابة نقيض الحضارة. الإنسان الأميركي «ضعيف وصغير الأعضاء التناسلية. لا شعر له ولا لحية ولا أيّ حِمية تجاه أنثاه». والأميركيون بقوا مشتتين تائهين لا قِبَل لهم بأيّ سبب من أسباب مقاومة قهر الطبيعة وقسوتها. تتجلى دونيتهم في الأفراد وفي الجماعات. وبدلاً من الاعتقاد أنّ إعمار أميركا بالسكان حدث منذ عهد قريب، يرى دو بو أن القارة كانت مسكونةً منذ أمد بعيد، لكن

---

(20) المصدر نفسه، المجلد 3، ص 6 و7. يشكّل الفصل الذي كتبه دوم بيرنيتي (Dom Pernety) تحت عنوان (*Dissertation*) في الطبعة التي في حوزتنا، يشكّل القسم الأخير من المجلد الثاني، أما الفصل الذي يحمل عنوان (*Défense*) فإنه يشغل المجلد الثالث.

(*) أصلية، بمعنى ديني يستحضر حالة الإنسان عند هبوطه إلى الأرض.

(21) انظر كتاب: *Dégénération des animaux,* éd. Pourrat frères, tome XIV, 1766,

انظر أيضاً تحليلنا في كتاب: Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, pp. 260 sq., «L'homme américain».

سكانها الذين كانوا ضحية مناخ قاس مصابون بـ «مرض في العمق» شلّ توسعهم، أهملوها وأبقوها بواراً (الفصل الأول، ص 23). ليس هو تاريخ قصير يمكن له أن يفسر الشقة الفاصلة بين الأميركيين وشعوب النصف الآخر من الكرة. إذ ليس هذا العالم الذي اكتشف لاحقاً من الزاوية العلمية، بأكثر جدّةً من العالم القديم: أما دو بو فيرى خلافاً لذلك أن ثمة تاريخاً **طويلاً**، لكن الطبيعة هي التي لعبت الدور الفاعل فيه. ففي هذا النصف من الكرة الأرضية، عاش زمناً موغلاً في القِدَم بشر لا يمكن في أيّ حال من الأحوال جعلهم في عداد «تاريخ الفكر البشري»، أي في التاريخ الوحيد الذي يستحق أن يُدوّن.

يقول دو بو: «من اختصاص فلسفة التاريخ أن تعيّن إلى أيّ حد بلغ رقيّ الفكر الإنساني مع الاختراعات العظيمة، وأن تفسّر لماذا دُفِعت هذه الاختراعات نفسها إلى المزيد من الرقي في الإتقان في نمط منها دون نمط آخر» (الفصل الثاني، ص 176). ولكن، لمّا كانت أميركا وأفريقيا «غير مأهولتين إلا بشعوب وحشية» فإن وضعهما في أسفل درجات تاريخ الفكر الإنساني هو، مرة أخرى، اعتراف بـ «نقص التاريخ». كلّما كانت الشقة أكثر اتساعاً، ازداد غياب التاريخ وازددنا اقتراباً من الإنسان الطبيعي الذي لا نملك إزاءه إلا خطاباً فريداً لا تمثل **أبحاث** دو بو إلا طرحاً أولياً له. غايته هي الإسهام في كتابة «تاريخ الجنس البشري» مُقصياً التاريخ الفعلي من حقل التاريخ الطبيعي، على حين أن بوفون كان يرى أن أحدهما يندرج في الآخر. والحال، أن من هذا الإقصاء وُلِد الخطاب العِرقي: المنهج الذي اعتمده لافيتو، والموضوع الذي حددته أبحاث دو بو يقعان كلاهما خارج الممارسات الاستنباطية التي تُسمى عادة باسم تاريخ الأخلاق أو التاريخ الطبيعي، وهما لهذا بالذات تستأثران باهتمامنا.

لمّا كان الأميركي ليس نتاجاً لتاريخ ما، إذ يستحيل أن يكون قد هاجر قادماً من مكان آخر، بل نتاج أرض وسماء ومناخ، فإن ما يهم قبل كل شيء آخر هو الطبيعي أو الفيزيائي. والعلاقة المتبادلة القائمة في العالم القديم بين الطبيعة والإنسان، لا وجود لها في العالم الجديد، فقد بقي سكانه كما كانوا منذ بداية وجودهم فيه. غباؤهم وجمودهم يثبتان ذلك؛ فهاتان الصفتان ليستا ثانويتين بل هما صفتان ملازمتان للعرق ذاته. وبالتالي يحرص كورنيليوس دو بو على وصف خصائص «الإنسان الطبيعي»: وهي ليست خصائص الإنسان الذي عاش في فجر الأزمنة، بل الإنسان الخاضع لسطوة الطبيعة خضوعاً كلياً، أي أقرب ما يكون إلى الحيوان. وتمهيداً لهذا الوصف، يطلب من القارئ تفهّم ذلك:

«[...] سيكون تطرفاً ما بعده تطرف ألاّ نتسامح في شأن بعض التفاصيل التي نتسامح كل يوم في شأنها مع الذين يصفون الحشرات أو يضعون مجلدات في كيفية توالد الحلزون.

بعدما احتفظنا بمسافة بُعد متساوية عن الحرية الحمقاء وعن التشكك المتمادي، تفحصنا أسرار **الطبيعة** الحيوانية وانحرافاتها كافة. لكن في سياق عرضها لم نجعل للكلمات سوى معان فلسفية، ولذا فإن كل الكلمات متساوية أو يجب أن تتساوى في مسمع المحتشمين»[22].

هذه **الطبيعة** الحيوانية في الإنسان هي في جزء منها ما نسميه

(22) De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, préface, I, pp. 11-12.

اليوم جنسانية(*) لا تتطلب من «الإنسان الطبيعي» أكثر من مجرد حالة مزاجية. إن «فتور» الأميركيين هو مجرد أثر من آثار تكوينهم، وحماستهم هي نتيجة له: فاللواط لا يُعَد غير أخلاقي بأكثر مما يُعَد ضعف رغبة الأميركيين في النساء «أخلاقياً»، فليس ذلك سوى مجرد نتيجة لعجزهم الجنسي. فترابط الأسباب والنتائج لا يأخذ في الحسبان إلا تكوين الأميركيين وطبيعتهم الفيزيائية ومزاجهم، وكأنما حال تأثير المناخ دون نشوء أخلاقية لديهم، كما حال دون نشوء أي شكل من أشكال الحس الاجتماعي. لأن ذلك التأثير من دون أن يكون «بريئاً في حد ذاته»، يدخل في حالة تناقض مع القانون الطبيعي الذي يحكم الأجناس الحية جميعاً: حيث إن «علل» التكوين هذه كانت حاجزاً في وجه نمو الأميركيين السكاني، فقد منعتهم من التناسل والتكاثر والتوسع، ومن أن يكونوا أقوياء بما فيه الكفاية لكي

(*) sexualité: كل ما يُشتق من كلمة sexe التي تُرجمت إلى العربية بـ جنس للدلالة على النكاح وما يتفرع عنه من علاقات بين جنسَيْ الرجل والمرأة (الوصال الجنسي)، باتت تترجَم إلى العربية نقلاً حرفياً عن الألفاظ المشتقة في اللاتينية من sexe. والحال، إن كلمة جنس في العربية لا تستجيب لمثل هذا التنوع الكبير في اشتقاق المعاني المختلفة من sexe باللاتينية فاضطر الباحث المجتهد عبد الوهاب بوحديبة حلاً لهذه المشكلة إلى اشتقاق كلمة جنسانية (بدلاً من جنسية) من جنس، في كتابه «**الجنسانية في الإسلام** *(la sexualité en Islam)*. ثم إن جنس العربية تستعمل في مجال لا تستخدم فيه sexe اللاتينية التي لا تستخدَم إلا في مجال الوصال الجنسي حصراً فالجنس العربية تقال في معرض الكلام عن الأنواع كأن نقول الجنس البشري أو جنس النباتات في حين أن اللاتينية تستخدم مفردات مثل genre أو espèce. على أن المفردة العربية جنس نفسها تستخدم أيضاً للدلالة على أجناس أخرى متفرعة من الجنس نفسه كأن نقول في الجنس البشري جنسان جنس الرجل وجنس المرأة، أو أجناس عدة كالجنس الأصفر والجنس الأبيض... إلخ. ففي هذا السياق تستخدم الفرنسية كلمة genre وليس sexe. وللتعبير عن الوصال الجنسي في العربية مفردات كثيرة كالجماع والوطء وغيرهما على أن عبارة علاقة جنسية لا يشير فيها النعت إلى طبيعة عملية الجماع نفسها بقدر ما تشير إليها كلمة الوصال، لذا فإن كلمة جنسانية التي نحتها بوحديبة تقترب كثيراً من المعنى المراد لـ sexualité في اللاتينية.

يقاوموا الأوروبيين. لكن أسباب هذا «العجز» يجب ـ مرة أخرى ـ ألا تكون مستمدَّة إلا من «طبيعيتهم». ثمة خصيصة أخرى في الإنسان الخاضع للمناخ بشكل كامل: عدم اكتراثه بالمعاناة، سواء معاناة ذويه أم معاناة الآخرين:

«[. . .] لابدّ أن في تنظيم الأميركيين سبباً معيناً يخبّل أذهانهم ووعيهم. ذلك أن نوعية المناخ وفظاظة الطباع والعلة المتأصلة في الدم وتكوين مزاجهم بالغ الفتور يمكن أن تكون قد تسببت في تردي الاستجابة العصبية لدى هؤلاء البشر المعتوهين» (الفصل الأول، ص 59 ـ 60).

ذاك هو سبب الكيفية التي يعذبون بها سجناءهم، وسبب لامبالاتهم تجاه الموت، وانعدام «الجرأة والشجاعة» لديهم، مما جعلهم لا يدافعون عن أنفسهم في وجه الإسبان. وليس ذلك كله سوى «نتيجة آلية لتنظيمهم الفاسد» (الفصل الأول، ص 60).

بعدما رسم دو بو صورة «الإنسان الطبيعي» على هذا النحو وسّع إطارها ليشمل بعض شعوب العالم الجديد التي تشبه هذا النموذج وتثبت أن هذا الجنس كان متنوعاً على الرغم من كل شيء. فالإسكيمو[23] والباتاغون[24] دليل قاطع على هذا التنوع. ويزعم أيضاً أن أقوام أميركا الشمالية الوحشيين يشبهون إلى حد بعيد قوم الطنغوز لكنه لا يرجع في تفسير هذا التشابه إلا إلى صورة «الإنسان الطبيعي» الذي نجده حيثما فتك المناخ المشؤوم بالتنظيم البدائي لهذا الجنس البشري:

«إنهم متساوون في البربرية، يعيشون على الصيد والقنص في بلاد

(23) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 202 وما بعدها.

(24) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 237 وما بعدها.

باردة عقيمة مغطاة بالغابات، فأيّ اختلاف يمكن أن يكون بينهم؟ هناك حيث الحاجات نفسها، وحيث وسائل تلبيتها هي نفسها، هناك حيث تأثيرات الهواء هي نفسها» (الفصل الأول، ص 115).

لئن كان الإسكيمو والباتاغون يختلفون من حيث شكلهم وقامتهم وهيئتهم، فإن الأميركيين يتشابهون من حيث «تكوينهم» ونمط عيشهم: ولا يختلف بعضهم عن بعض إلا في مدى الوحشية. وهكذا يمكن لنا أن «نتصور كيف حاربت المجتمعات الناشئة بربرية الحياة الوحشية وإلى أيّ حد»[25].

كانت ما تزال لدى المكسيكيين عادة تقديم القرابين البشرية، أما أبناء البيرو وهم أكثر مدنيةً من أبناء المكسيك، فقد كانوا يكتفون بأخذ بعض الدم من أنوف الأطفال ويمزجونه مع مواد أخرى لصنع حلوى للطقوس الدينية. وكان أكل لحوم البشر[26] المنتشر في كل مكان، يمارس إلى هذا الحد أو ذاك. هذه الفروق الطفيفة هي التي تجعل مدى الوحشية مختلفاً بين الأميركيين، ولكنهم، في تلك المنطقة الموحشة من العالم الجديد، متساوون جميعاً من حيث الانحلال و«حالة الغباء» التي سبقت الأزمنة التاريخية. أما بين أميركا الشمالية وأميركا الجنوبية على جانبي خط الاستواء فالفروق أقل حدّةً من هذه الهوية الأولية: ومع ذلك فإن كل شيء يدل على أن هذا القطع الأفقي الذي يجعل بعضاً في جهة الثقافة(*) وبعضاً آخر

(25) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 178.

(26) المصدر نفسه، الجزء الثالث، وهو بعنوان «Des anthropophages»، ص 173 وما بعدها.

(*) تدل كلمة culture في الفرنسية على الثقافة والزراعة في آن معاً. ولعل في أصل هذا المعنى المزدوج لـ culture أن الزراعة التي تتطلب مستوى راقياً من الذكاء والتبصر تنقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة أرقى (كما يقول هيغل، في الفصل الخامس من هذا الكتاب).

في جهة الطبيعة، لعب دوراً في **تاريخ** العالم الجديد. ويرى دو بو، كالكثير من معاصريه، أن الفارق ضئيل جداً لكي يبرر اللجوء إلى التاريخ. إذ يشكل أميركيو الشمال وأميركيو الجنوب جميعاً عرقاً بشرياً واحداً يتميز بالعجز عن الخروج من حالة الوحشية، فلا يمكن له أن يكوّن مجتمعات بحسب التاريخ.

ممارسات «شاذة» مشتركة بين القارتين

إذا كان «لون الأميركيين» جزءاً من خصائصهم المميِّزة ولونهم «الأحمر» لا يمحى كـ «سواد» الزنوج[27]، فإن تكوينهم الفاسد الذي يجعلهم أكثر وحشيةً بين جميع الوحشيين لا يحول دون أن يكون هناك بعض التشابه بين عاداتهم وعادات بعض شعوب العالم القديم. لا يوجد هذا التشابه إلا في بعض العادات «البربرية المرعبة والنادرة» التي كانت شائعة في «زمن غابر» بين شعوب العالم القديم (الفصل الثاني، ص 178). كعادة دفن الأحياء مع الأموات مثلاً، تلك «العادة الدموية الرهيبة» التي شاعت في أوروبا القديمة، ولم تندثر في بلاد الغاليِّين (أو الغال) إلا بصعوبة بالغة في زمن يوليوس قيصر، ومازالت سائدة في بعض نواحي آسيا وأفريقيا. ويعود سبب هذه العادة في رأي دو بو إلى عقيدة عودة الروح إلى الجسد. ثمة عادة أخرى من هذا النوع العجيب خاصة بالحداد وهي قطع إحدى أصابع اليد عند فقدان واحد من الأهل، ويمارسها أبناء كاليفورنيا والباراغواي. وهي أيضاً عادة لدى الهوتنتو[28] وأسبابها غير واضحة على الرغم من أنها تُنسَب إلى الرومان. أما عادة «الحَضن» فكيف لنا

(27) كلاهما ليسا سوى نتيجة تأثير المناخ والبيئة. حتى إنَّ هذا التأثير يظهر حتى في «السائل المنوي».

(28) المصدر نفسه، المجلد 2، ص 193.

أن نرى فيها مع بولانجيه (Boulanger) «عقوبة» يفرضها الزوج على نفسه تكفيراً عن ذنبه عندما يُنجب ولداً؟ إنها بالأحرى دليل على أن الآباء كانوا يريدون الإسهام بقسط من المشاركة في عملية الولادة تلك، وفي أميركا «تهيئة أنفسهم لأعمال جديدة من أجل التناسل وتكاثر العرق» (الفصل الثاني، ص 198).

يتناول دو بو في فصل آخر عادة استخدام السهام السامة التي «استخدمتها الشعوب الوحشية في شطري الكرة الأرضية»، وهي عادة مهمة قياساً إلى «التاريخ الطبيعي» (الفصل الثاني، ص 202). وفي الفصل الذي يتناول فيه دو بو ديانة الأميركيين وبخاصة أبناء البيرو والمكسيك يكتفي بالتساؤل عما إذا كانت طقوس الاعتراف وتناول القربان موجودة في ديانتهم ولكن بشكل مغاير. ويخلص إلى أن المقارنة بين أسلوبهم في التناول وبين أسلوب المسيحيين صحيحة، حتى لو كانت معتقداتهم وآلهتهم مختلفة في ديانتهم عنها في الدين المسيحي؛ لأن الشكل الخارجي في هذا الطقس الديني هو نفسه، ولأن «المعنى الداخلي» الذي يرمي إليه هؤلاء وهؤلاء هو من النسق نفسه (التقرب من الله) (ص 237).

يتضح أن مجال المقارنة في هذه **الأبحاث** «الفلسفية» ضيق جداً. إن كل ما يقوله دو بو قاله لافيتو قبله، مع زعمه أنّه يأتي بجديد مستعيناً بمصادر أخرى غير لافيتو. أما «سبب» العادات فيعود إلى بلادة فكر الإنسان الذي مازال في مرحلة الطفولة، أو يعود إلى بقايا عادات قديمة. وليس ذلك كله سوى «احتفالات مجنونة ومضجرة»، بحيث أن الفائدة الوحيدة منها أنها مادة لتاريخ الإنسان الذي يعيش على الطبيعة. ثمة إذاً منطق في الكتاب يقوّض الخطاب المقارن ويقدم نفسه مع ذلك كتتمة طبيعية للأجزاء الأربعة الأولى.

تسير الأمور وكأنه لا يمكن لنا التملص منه، وكأنما هو في الوقت نفسه يراوح مكانه أو يدور في حلقة مفرغة. فعلامَ هذا التناقض؟

الوحشية

سبق أن قلنا إن الأجزاء الأربعة الأولى من الكتاب تتناول جسم الإنسان وهيئته الفيزيائية: الشكل، والقامة، واللون، والمميزات الجنسية، والمزايا الخاصة. المقاطع التي تتناول «خِناث فلوريدا» و«ختان الذكور وتعقيم النساء» هي انقطاع للخطاب المقارن الفعلي. وبخصوص الخِناث أو الأمازونيات، تُستنطق حوليات الشعوب القديمة، وفي مقابل الختان الذي فرضته البيئة وجعلته لازماً لبعض الشعوب، يوضع التعقيم الناتج عن غيرة الرجال وحدها (الجزء الثاني، ص 119) حيث الأهواء فالتة والبيئة قاسية.

نلحظ إذاً، أن المقارنة لا يعيقها عائق، بمقدار ما تُستنطَق الطبيعة ـ أو يُخيل أنها تُستنطَق ـ من زاويتي التربة والبيئة. وإذا كان ممكناً إجراء بعض المقارنات بين الأميركيين وشعوب أخرى، سواء أكانت متمدنة أم وحشية ـ على الرغم من الفروق الجذرية بينهم وبين شعوب النصف الآخر من الكرة الأرضية ـ لها الممارسات نفسها، فذلك لأن «الشكل الفيزيائي» (هيئة الإنسان الطبيعية) يمتد إلى أبعد مما يظن عادةً. فـ «الختان» و«التعقيم»، وهما من الممارسات وليس من الطباع، يشكلان جزءاً من **التاريخ** الطبيعي للإنسان، فليست للدين هنا ولا للطباع أيّ علاقة بذلك. ومن المفيد جداً في هذا الصدد الرجوع إلى كتابَيْ لافيتو ودو بو: يرى الأول أن الختان ممارسة دينية يجهلها الأميركيون خلافاً للتعقيم، والثاني لا يرى في هاتين الممارستين سوى نتيجة مباشرة أو غير مباشرة «**الغيرة**» للبيئة. كذلك يرى دو بو أن خناث فلوريدا والهند الشرقية «وحوش»،

ومخلوقات «مشوهة» جعلتها البيئة تتكاثر في هاتين المنطقتين من العالم الجديد والقديم[29]. ويرى لافيتو أن الأوروبيين ـ نظراً لأنهم لم يعرفوا دوافع «هذا النوع من التحول» ـ حسِبوا أن أولئك الناس هم «بشر لا يعرف فيهم الذكر من الأنثى»[30]، بينما هم، في حقيقة الأمر، كهنة يتزيون بزيّ نسائي لينقطعوا لخدمة إحدى آلهاتهم. فالشكل «الفيزيائي»، في رأي دو بو «**الهيئة**»، يُحيل دوماً إلى الطبيعة التي هي «السبب» الوحيد لتلك الانحرافات، لذا، وعلى الرغم من المظاهر، لا يمكن الخروج من العالم الذي يعيش فيه الإنسان الأميركي، وهو عالَم منحل فاسد وساقط[31]، عالَم تعيّن فيه الأجساد الوحشية والأهواء البربرية الحدود التي لا تتخطاها الإنسانية، عالَم يجتمع فيه ما لا يوجد في مكان آخر إلا محدوداً ومعزولاً. عندما يتعلق الأمر بما يسميه «أعراف» («usages») أو «ممارسات») فإن مستوى المقارنة يكون محدوداً أيضاً، إذ ليس هناك إلا قلة قليلة من الشعوب بوحشية الأميركيين وشراستهم، فممارساتهم هي ممارسات الأمم الوحشية كلها: وهكذا فإن الطابع «الشامل» لاستخدام النبال المسمومة هو ما يسعى المؤلّف إلى إثباته في كلامه عن الأميركيين. وهذا أيضاً من التاريخ الطبيعي: أي «التزام» الطبيعة و«مخالفتها» بحسب **النظام** الموسوعي. وفيما عنى طقوس الحداد، فإن أهمية المقارنة تكمن في تفحص أعراف «شديدة التشابه في بيئات شديدة التباين، ولدى أمم لا يعرف بعضها بعضاً» (الفصل الثاني، ص 178). وتلك استخدامات نادرة الوجود، لا سيما أن هويتها تنحو صوب تبسيط الحياة الاجتماعية والدينية إلى أقصى حد. فالإنسان

(29) المصدر نفسه، القسم الرابع، الجزء الثالث.

(30) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 49.

(31) ليس في هذه العبارة أي نعت أخلاقي في نظر دو بو.

الوحشي هو هو أينما كان، لا عقل لهم ولا أخلاق ولا تدل شمولية ممارساته إلا على خضوعه الشديد للبيئة ولِـ «الطبيعة».

يظل دو بو، على امتداد الكتاب، متمسكاً بمشروعه الأساسي. ولئن كان الإنسان الأميركي يشبه وحشيين آخرين في العالم القديم، فلأنه لا وجود للتنوع في الوحشية القصوى، ولذا فالأميركيون عرق من نوع خاص؛ لأن «جبلّتهم فاسدة» وتكوينهم مشوب بالعيوب، ولأنهم أغبياء بليدون لا يبالون بشيء، ولأنهم شرسون وحشيون. إنهم جسدياً وأخلاقياً، أي خلقاً وخُلُقاً، أنموذج الإنسان الذي يعيش على الطبيعة، أي الإنسان الذي تنعدم المسافة التي تفصله عن الطبيعة. وعندما نقارنه بغيره من الوحشيين نجد بعامة أنه **ليس لديه أي عرف خاص به،** ونجد أن هذا الكائن الذي يعيش على الطبيعة القاسية ويخضع لها خضوعاً كاملاً، من دون ثقافة وطقوس، فارغاً من العقل مفرغاً من القوة، هو نوع فريد في الجنس البشري: فريد بعجزه عن **الخروج** من حالة الوحشية وعن تخطّي ذلك الحاجز المضاعَف المؤلّف من عدوانية الطبيعة ومن ضعفه الخاص[32]: لا يكف التاريخ عن البدء في العالم الجديد...

يغيّر اعتبار الكتاب لظاهرة مدنيَّة أبناء المكسيك أو البيرو[33]، قليلاً من منحاه العام، وإذا دل على شيء، فإنما يدل على أن الإنسان الأميركي بعامة هو المعني، وأن المعني أيضاً هو نصف

(32) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 79، الوصف المتوازي للعالم الجديد والإنسان الأميركي.

(33) يشارك دو بو آخرين في نقد آراء الرحالة حول هذا الموضوع. لم يكن لدى أبناء البيرو أيّ صناعة، أما المكسيكيون فإن «الغموض الذي يكتنف تاريخهم البربري»، المصدر نفسه، (المجلد الأول، ص 165) يجعلهم شعوباً نصف وحشية.

الكرة الذي «يعيش فيه خاملاً». وما يشكل موضوع الأبحاث هو صفاته المميِّزة وما يتعداها أي حالته التاريخية الفريدة إلى أن جاء الغزو والاجتياح[34]. وصف العالم الجديد ووصف الإنسان الأميركي، وكلاهما متساويان في الوحشية، يكمل أحدهما الآخر ولا يدعان مكاناً لأي اعتبار آخر.

لا تشكل حالة الأميركيين أي استثناء بحسب الترسيمة العامة للتطور التي ترى أن كل شعب قابل للانتقال من حالة الوحشية إلى حالة المدنية، فيما عدا أن الأميركيين تأخروا كثيراً في مباشرة هذا الانتقال. أما **الأبحاث الفلسفية** فإنها تعيد النظر في هذه الترسيمة ذاتها لتثبت أن الطبيعة في النصف الآخر من الكرة غيرت مجرى الأمور، وحالت دون تطور البشر نحو الأفضل. ذلك كله في تاريخ عطَّل جموده البيّن وتائرَ العصور: لم يكن الأميركيون وحشيين فحسب، بل كانوا وحشيين، وسوف يظلون وحشيين على الدوام. يمكننا القول إذاً: كان دو بو يرى في الأميركيين شعباً **بلا** تاريخ، وعوضاً عن أن يتعجب من ذلك، يراه نتيجةً طبيعية لـ «تكوينهم» العجيب. وفي ذلك ما فيه من تغليب للطبيعة على التاريخ: إن كان النصف الآخر من الكرة مسكوناً بكائنات مختلفة إلى هذا الحدّ مادياً ومعنوياً، خَلْقاً وخُلُقاً، عن كائنات العالم القديم[35]، فإلى التاريخ الطبيعي تعود صلاحية دراسة الإنسان الوحشي، وهو موضوع خطاب يُنفى منه التاريخ نفياً مبرماً، إذ نجده في التاريخ بحالة غياب دائم. حتى هذا «التاريخ الطبيعي» نفسه الذي كان يريد دو بو أن يختصره (يمسخه) إلى بعده «الإناسي» وحده، كان ينحو، مع بوفون خاصةً، نحو

(34) يقول دو بو مراراً إنه يتكلم عن الأميركيين قبل الغزو والاجتياح، بحسب حكايات الرحالة الأوائل.

(35) ولكن بطبيعة الحال، ينتمون إلى النوع نفسه.

فلسفة التاريخ التي جعلته يتجاوز مجرد الوصف، ويقدم تصنيفاً للأعراق: بجعل التاريخ والطبيعة مرجعية مزدوجة في زمن يكون فيه لكل مسار تطور خاص به، كان ممكناً تنسيق الجماعات البشرية في نظام يجمع بعضها إلى بعض في تاريخ واحد هو في آن معاً تاريخ الجنس البشري، تاريخ الإنسان، وتاريخ المجتمعات البشرية. وهكذا رفعت شمولية الطبيعة الإنسانية والمساواة بين الأعراق ضمن مسلمات أنشأت خطاباً استمر في الإناسة الكَنْتية، لدى مورغان وإنجلز. ويرى دو بو، خلافاً لذلك، أن وظيفة الخطاب الأنثروبولوجي الوصفية هي وحدها وسيلة التملص من غموض التاريخ (ومشكلة الأصل) ومن ذلك الخطاب في التاريخ الذي استحوذ على «جملة التاريخ». عندما جعل دو بو الاختلاف العرقي «اختلافاً في النوع»، وأعلن الانحلال المطلق في الإنسان الأميركي، فتح الباب أمام جدال استمر قرناً من الزمن: ففيما يتعدى إفراط أطروحته في المبالغة وضعف الحجج التي تستند إليها، كشف الستار الذي كان في مسألة العلاقة بين التاريخ والإناسة يحجب موضوعاً يمر خطاب كل منهما إلى جانبه من دون أن يُدخله في ميدان أبحاثه(36). فهذا الموضوع الذي يمكن أن نسميه **الإنسان الوحشي**، أو **الإنسان الطبيعي**، أو حتى **حالة الوحشية** لا يمكن، على ما يبدو، أن يفوز ببعض الاهتمام إلا بعد الاعتراف بصفته اللاتاريخية، ومن دون «الأزمنة التاريخية» و«الأزمنة الأولى».

بقي أن هذا الإنسان ليس أي «وحشي» كان، بل هو الإنسان الأميركي. لا يكف دو بو عن القول إنه يتكلم عن الأميركيين قبل

(36) نختصر إلى أقصى حد ممكن، حيث إننا في كتابنا **الإناسة والتاريخ** (*Anthropologie et histoire*). المذكور آنفاً، أشبعنا فلسفة التاريخ هذه بحثاً وبيّنّا مدى لزومه «لإنسية» الأنوار.

الغزو وأنه لا يمكن لومه على ما حل بهم[37]. لكننا في واقع الأمر، في مدى تتساوى فيه شعوب العالم الجديد جميعاً الذين نجوا من المجازر والذين استُرِقوا وجُعِلوا عبيداً. لم يعد الإنسان الوحشي التائه في عزلته سوى تجريد لأنه، على نحو ما وصفه الرحالة الأوائل، إما اندثر وإما توغل في الغابات. لذا لم يعد ممكناً في «إناسة» الإنسان الأميركي هذه تسويغ وصف عاداته واستخداماته إن لم يكن «مأخوذاً» عن حكايات الرحالة القدماء: يعود التاريخ إلى الظهور بوجهين ولسانين، لأن الإنسان الأميركي لم يعد كما كان قبل حروب الغزو. فآثار الحرب وتأثيراتها في الأجساد والنفوس التي لا تزول كآثار الطبيعة القاسية ومفاعيلها ماثلة في كل مكان. ويتحول وصف الأميركي الوحشي الممزوج بإدانة صارمة لمدمّري أميركا، إلى إعادة تكوين تاريخية انطلاقاً من شهادات مشبوهة إلى هذا الحد أو ذاك.

إنه خطاب مصطنع ذاك الذي يعتمده كورنيليوس دو بو، لكنه إذ يصطدم بعقبة لا يمكن تذليلها، وإذ يعترف للتاريخ بمكانة كانت تُنكَر عليه من قبل ـ وهذا أمر محيّر لأنه متناقض ـ يلغي استحالة الكلام عن جماعة بشرية ـ حتى لو كانت معزولةً في قارة نائية ـ من زاوية نظر التاريخ الطبيعي. لا شك في أن «تكوين» الأميركيين و«شكلهم الفيزيائي» و«تنظيمهم» تُكوِّن في ذاتها **مواضيع** الخطاب، إلا أن عاداتهم وطقوسهم وأديانهم والمجتمعات التي يكوّنونها كانت هي الأخرى مواضيعه، ما شكل نمط وجودهم في التاريخ. لذا يستدعي الاختصار الذي يفعله دو بو بالضرورة خطاباً قائماً على

(37) يؤكد لدوم بيرنيتي (Dom Pernety) أنه «يتكلم عن أميركا كما كانت في العام 1492» (المجلد الثالث، ص 227).

أفكار وأحكام مسبقة أخرى: لقد أثبت، على الأقل، أن كل من يدرس الإنسان الوحشي يلتقي بالتاريخ مرتين: مرة «ميدانياً»[38] على الأرض، ومرة نظرياً في خطابه الخاص.

(38) حيث إن غياب التاريخ (histoire) هو في حد ذاته تاريخ (Histoire).

الفصل الخامس
هيغل(*) والتاريخية بوصفها صيغة وعي جماعي



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

(*) غيورغ فيلهلم فريدريش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel): فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت سنة 1770 ومات سنة 1831. تأثر بفلسفة كَنْت وأثر بدوره تأثيراً عميقاً بفلاسفة العصر الحديث جميعاً، فهو من أبرز فلاسفة المثالية الألمانية. نتاجه الفلسفي عبارة عن سيستام (système) (منظومة) يشمل جميع المعارف والعلوم وفق منطق جدلي (ديالكتيكي). وقد أظهر هيغل هذا النظام في كتابه الأول **فنومينولوجيا** =

يطرح كتاب **فلسفة التاريخ**[1] وهو كتاب خطابي في جملته، كتبه هيغل حول التاريخ الشامل، على نحو شديد الوضوح، مسألة تاريخية الشعوب «التاريخية» في مقابل الشعوب التي «لا تاريخ لها»، المحكومة بالبقاء على الدوام من دون تاريخ.

يزيل هيغل دفعةً واحدة جميع الاعتراضات التي يمكن أن تُرفع في وجه تقسيم العالم هذا إلى قسمين متباينين: وما اللبس في كلمة تاريخ إلا دليل على هذا التقسيم، وليس سبباً له. ووراء كل تدوين للتاريخ تكمن النية في تخليد ما حدث. ويبيّن هيغل - على الأقل في لغته التي كتب بها - أن كلمة تاريخ «تجمع في معناها الجانب الموضوعي إلى الجانب الذاتي، فهي تعني (historiam rerum gestarum) أي الحكاية التاريخية، كما تعني (res gestas) أي الحدث نفسه والوقائع»[2].

= **الروح** ثم في كتابه الثاني **موسوعة العلوم الفلسفية** كما يشمل هذا النظام جميع ميادين الفلسفة بما فيها الماورائيات (la métaphysique) والجمالية (l'esthétique) و(علم الكائن) الأنطولوجيا (l'ontologie) وفلسفة الفن واللاهوت وفلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق والسياسة أو فلسفة الحق. فقد صهر معطيات الفلسفة القديمة والمعاصرة جميعها في قالب فلسفي واحد.

(1) نُشر كتاب هيغل **فلسفة التاريخ** بعد موته، ويتكوّن من مخطوطات هيغل وملاحظات وإيضاحات تلاميذه. اعتمدنا الطبعة الصادرة عن منشورات (Vrin) في باريس سنة 1946. أفضل ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها كوستاس بابايوانو (Kostas Papaïoannou) لكنها تقتصر على المقدمة فقط [...]. المقاطع والعبارات التي نأخذها عن هذه الترجمة للاستشهاد بها، نشير إليها بحرفي ك. ب.، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, Le Monde en 10/18; 235-236, trad. nouv., introd. et notes par Kostas Papaioannou (Paris: Union générale d'éditions, 1965).

(2) المصدر نفسه، ص 193، انظر أيضاً ص 25: «يبدأ التاريخ الموضوعي الحقيقي لشعب من الشعوب عندما يصبح هذا التاريخ مكتوباً».

كلمة تاريخ إذاً! بكل ما لهذه الكلمة من وزن وثقل! ولئن انصهر هذان المعنيان في معنى واحد، فلأن «أساساً واحداً في العمق جعلهما يظهران معاً»[3]. وبعبارة أخرى، تسير الذاكرة التاريخية جنباً إلى جنب مع التدوين الذي يحملها لدى شعوب تهتم بوجودها الجماعي وبصيرورتها (مستقبلها).

إلا أن تلك المكانة التي جُعلت للذاتية في صنع التاريخ تطرح من جهة أخرى لُبساً بقدر ما تزيل من لُبس. ذلك أنّ القطيعة جذرية بين الشعوب التي تمتلك تاريخها التام امتلاكاً كاملاً بفضل وعيها للتاريخ، وبين الشعوب التي ستكون محرومة من التاريخ حرماناً أبدياً، وهي الأكثر عدداً. ليست التاريخية في نظر هيغل معطى من المعطيات، وشيمة من شيم كل مجتمع لابدّ أن يدخل ذات يوم في ما كان فولتير يسميه «الأزمنة التاريخية»، بل هي مُكتسَب تحرزه الشعوب «التاريخية» على حين أن شعوباً أخرى لا تتخطى عتبة تاريخها الخاص. وبطبيعة الحال، البون شاسع بين هذه الشعوب وتلك: «إن مدنيةً عجزت عن تدوين تاريخها الخاص (كمدنية الهند، وهي حضارة دهرية) تعجز عن النمو الثقافي أيضاً»[4] فالزمن الذي مضى «قبل ظهور التاريخ المدون» يذهب هباءً من دون أيّ جدوى؛ حتى لو كان حافلاً باضطرابات العنف، مليئاً بالثورات والهجرات فإنه يبقى توالي أحداث ليس إلا، أحداث لا تشكل مساراً تاريخياً: إذ ظل ذلك الزمن «من دون تاريخ موضوعي، لأنه لم يترك وراءه أيّ تاريخ ذاتي»[5].

(3) المصدر نفسه، ص 193.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

(5) المصدر نفسه، ص 194.

ثمة لُبس آخر ينجم عن ذلك: لئن كانت الشعوب التي لا تاريخ لها أدنى منزلةً من الشعوب الأخرى، فما هو منشأ هذه الدونية؟ هل هي ناجمة عن المصادفة أم إنها من نتاج الطبيعة؟ وهل هي مزقٌ في نسيج التاريخ لا سبيل إلى رتقه، أم ثمة سبيل إلى إيجاد حل لها؟ إن لم نتفحص عن كثب ما يعني هيغل بما يسميه «التاريخ» فلا سبيل إلى الإجابة عن تلك الأسئلة التي تطرح على طاولة البحث مسألة فلسفة التاريخ بقضها وقضيضها.

التاريخ والتاريخية

يتكلم هيغل عن التاريخ **الشامل** ليس بغية الإحاطة بكامل مداه، بل فهماً لمعناه وإدراكاً لمنتهى غايته: «هذه الغاية هي ما يُراد في هذا العالم»[(6)]. في نظر هيغل، الله ومشيئته واحد، أي الفكرة المطلقة (l'idée). والأشكال الثلاثة التي تتجلى فيها الفكرة المطلقة هي: الإدراك (la Pensée)، والروح/ الفكر[(*)] (l'esprit) والطبيعة الفيزيائية،

---

(6) المصدر نفسه، ص 73.

(*) معظم الترجمات التي نقلت عبارة هيغل phénomènologie de l'esprit إلى العربية اعتمدت الروح تأثراً بعميد ترجمة هيغل إلى العربية عبد الرحمن بدوي. بيد أن هذه الترجمات نفسها استخدمت الفكر في سياق التعبير عن مدلول كلمة esprit في سياقات استخدام الفيلسوف الألماني المختلفة لها. فكلمة الروح لا تستجيب في جميع المواضع للمعنى الذي تحمله esprit فأحياناً نحصل على لا معنى في جملة تتضمن كلمة روح بالعربية كمقابل لـ (esprit) بالفرنسية واردة في جملة في النص الفرنسي. ولعل بداية التناقض بين الروح وesprit في فكر هيغل تكمن في كون التنظير الهيغلي لا ينصب على الروح وتجلياتها بل على الفكر وتجلياته، فهو لا يصف ظاهرات الروح بل ظاهرات الفكر والعقل والوعي والذهن والإدراك والفهم والذكاء والفكرة والفكر العليا والفكر المطلق. الروح في الفرنسية أقرب إلى (âme) التي لا يدخل العمل الفكري عليها إلا من باب ديني لا من باب فلسفي؛ وعمل هيغل فلسفي لا شان له بالمنحى الديني الذي تقتضيه الروح، علاوةً على أن هذا المنحى تتناوله دراسات ذات طبيعة أخرى كاللاهوت وعلم الغيب والقدرات اللامرئية وما وراء الموت... إلخ. فضلاً عن أن هيغل يعمل على الـ esprit التي تفعل في التاريخ، وما له فعل في التاريخ هو الفكر وليس =

لذا يمكن القول إنَّ الفكر يتحقق في واقعه المادي على مسرح التاريخ الشامل».

يولي هيغل أهمية للفاعلين في التاريخ لأنهم، بوصفهم شعوباً، يتجلى فيهم على نحو رائع عمل الروح الذي لا يتجلى في تاريخ الأفراد: «في التاريخ، الروح فرد ذو طبيعة كونية شاملة ومحددة في آن: إنه شعب»[7]. وكذلك: «ما يتحقق في التاريخ هو تجسيد الروح المطلَق».

معلوم أن هيغل يعرّف الإنسان كموجود «في ذاته» الذي عليه لكي يوجَد أن يخرج من المباشرة والآنية الفورية، وأن يفكِّر بأنه «أنا» وموجود «لذاته» يُتيح له أن يعمل بنفسه ما ينبغي له أن يكون عليه، وأن يؤثر في طبيعته من خلال الروح»[8]. كذلك، فإن» [...] وعي الشعب هو وعيه بوجوده وكيانه. يغدو الروح موضوعاً لنفسه، ومهما طال زمن بقاء الفكر موضوعاً لنا نحن فقط ولم يعرف بعد

= الروح. إذا كانت الفرنسية تسمّي مسمَّييْن هما الروح والفكر بتسمية واحدة (esprit)، فإن العربية تسمّي مسمّى واحداً بتسميتين هما النفس والروح، على أن إحداهما وهي النفس تشبه في معناها واستخداماتها اللغوية المختلفة معنى فكر (esprit) في الفرنسية (قلت في نفسي: فكرتُ، حدّثتني نفسي... إلخ. وقريب منها البال الذي يُعنى بشؤون الحال... إلخ) غير أن النفس هي موضوع يحتكره علم آخر، فهل التقارب بين الروح والفكر في الفرنسية ناجم عن كونهما عالماً غير مادي ولا محسوس بل كلاهما روحي/ فكري ينتميان إلى طبيعة واحدة لا يمكن إدراكها إلا تصوّراً إذا جاز التعبير؟ لعل ترجمة (esprit) بروح وفكر ناجم عن طبيعة معناها في الفرنسية وفي العربية معاً، أو لعلّ ما يجعل التردد وارداً في اعتماد أحدهما دون الآخر هو كون الروح والفكر كلاهما يختلط معناهما ويتشابكان في مكان ما من ذينك المعنيين؛ فلئن عزّ تحديد ذلك المكان بدقة، فلأنه غير مكتمل التحديد، فالسؤال عجز عن الإجابة عنه حتى الأنبياء، حتى ليمكن أن يقول من يشاء القول بأن الفكر والروح يكادان أن يكونا واحداً.

(7) المصدر نفسه، ص 80.

(8) المصدر نفسه، ص 82.

نفسه، فهو لم يصبح بعد موضوعاً لنفسه. ومع ذلك فإن غايته هي أن يعرف نفسه. وهو لا يطمح إلا إلى أن يعرف ما هو بذاته وما هو لذاته، وإلى أن يتجلى في العالم المحسوس على نحو ما هو لذاته حقاً وصدقاً، وإلى أن يصنع (ينتج) عالماً فكرياً منسجماً مع تصوره، وإلى إنجاز حقيقته (تحقيقها) وإنتاج دين ودولة يتلاءمان مع مفهومه [...]»[9].

يتجلى المبدأ الفكري/ الروحي على صعيد التاريخ بقوة، فهو مبدأ الإنسان الذي صنعه الخالق الكلي المعرفة والطيبة. هذا هو معنى التاريخ، وهو مسار انحسار ونقصان ومسار اكتمال وإتقان، كما يقول روسو[10]، وهو (التاريخ) تنطوي عليه طبيعة الإنسان على صورة مشروع رباني يتحقق وفيه الكثير من الإلزام، كما «يَتحقق العقل الإلهي الكوني الشامل». ولابدّ أن يكون الكلام كلاماً عن مسرح وممثلين في عالم يسيطر عليه الفكر سيطرة تامة وليس فيه سوى حيز ضئيل جداً لحرية البشر. وفي حين أن البشر في سيرورة التاريخ المزدوجة، على حد قول روسو، يصبحون كل ما يمكن لهم أن يكونوا عليه، إن سلباً وإن إيجاباً، بإبداعهم الاجتماع والخلقية[11]، يقول هيغل إن «كل فكر شعبي خاضع (أو معرَّض) للقِدَم والإلغاء والبلى» يمكن له أن يفقد كل معنى للتاريخ الشامل وأن يكف حينئذ عن أن يكون «حاملاً لأسمى تصور صاغه الفكر لذاته»[12]. فالتاريخ

(9) المصدر نفسه، ص 82-83.

(10) المصدر نفسه، ص 92-95.

(11) انظر: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), II, 3: «L'Anthropologie de Rousseau».

(12) Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 91.

الكوني الشامل إذاً ليس المكان الذي يتآلف فيه الأنثروبولوجي والسياسي في السّراء والضّراء، وإنما هو الشكل الضروري لكل لحظة للفكر الذي يتجلى ويتسع وينمو. فإذا «تطور كل شعب بذاته»[13]، إذا تقدّم أو تأخر، فإن هذا العمل لا يمكن له أن يقاس بمقادير من الحرية، بل من خلال علاقته بالفكر الذي وحده **يطرح** كل ما **ينطوي** عليه من حتميات[14]. وسواء كانت الحتميات من صنع الفرد أم من صنع الشعوب، وهي الخلق، والفضيلة، والحزم، بواسطتها يفعلون ما تقتضيه إرادتهم الداخلية والرغبة في الدفاع عما يفعلونه وحمايته من «العدوان الخارجي»[15] فإنها ليست سوى لحظة من لحظات عمل الفكر.

«عندما يجعل الشعب من ذاته عمله الخاص، فإن الهوة الفاصلة بين ما هو في ذاته، أي ما هو في جوهره، وبين الواقع، تُردَم وتزول، ويجد الشعب راحته: فما هو في ذاته حوّله إلى عالَم، إلى العالَم الخاص به. عندئذ يتمتع الفكر بنفسه في هذا العمل الذي هو عمله، وبهذا العالَم الذي هو عالمه»[16].

الأفراد والشعوب هم الممثلون الفاعلون في التاريخ، لكن الفرد «يلقى في وجود شعبه عالَماً قائماً سلفاً وثابتاً، عليه أن يندمج فيه»[17] ولا يمكن له أن يصبح على قدر من الأهمية إلا بتملكه هذا «الوجود المادي». كل شيء يحدُث وكأن الإنسان ليس له أن **يبتدِع** بل عليه فقط أن **يتملّك** ما هو قائم موجود في التاريخ كشكل من

(13) المصدر نفسه، ص 87.
(14) المصدر نفسه، ص 88.
(15) المصدر نفسه، ص 89.
(16) المصدر نفسه، ص 89.
(17) المصدر نفسه.

أشكال الفكر/ الروح المُطلَق وكصورة للعناية الإلهية. إذاك «بواسطة وجوه فانية يبلغ الفكر/ الروح غايته المطلقة»[18].

عندما يندثر أحد هذه الوجوه يسمو الفكر ـ إذ لا يطيق أن يلبث في التناقض ـ إلى مبادئ ومفهومات أكثر رقياً، وإلى «إظهار فكرته على نحو أكثر تطوراً»[19].

يمكن القول من دون أن نطيل المقارنة بين روسو وهيغل إن الفكر هو الحرّ لدى هذا الأخير، وإن كل «فكر شعبي» هو «مرحلة من مراحل الصراع الذي من خلاله يكتسب الفكر وعيه وحريته»[20] وإن على هذا النحو يتحوّل إلى التاريخ الشامل كل ما كان لدى روسو سيرورة التاريخ الإنساني بالذات، في تناقضاته وأهدافه، في الانتقال من مجتمع فاسد إلى مجتمع منظم، ومن اللامساواة إلى أخلاقية التعاقد. تاريخ مؤسس على الإناسة، تاريخ جنس بشري أكثر مما هو تاريخ شعوب، ومع ذلك فهو «سياسي» مباشرة بالنظر إلى المكانة التي يتمتع بها العقل والقانون. لدى هيغل، **الصيرورة** التاريخية، هي في حد ذاتها موضوع التأمل والتفكير: أن نعيش التاريخ، ونفهم ممَّ تتألف حركة الفكر في حقبة معينة، وأن نخدم تقدمه، أن نطابق ما بين وجوده وبين العمل الذي به يمكن أن يبلغ تصوره وأن يحقق ذاته.

هكذا، فإن الشعوب التاريخية هي وجوه تجلي مسيرة الفكر التدريجية والأفراد هم أدوات هذا التقدم. وحيثما لا يوجد وعي بهذه الغاية النهائية، فإن التاريخ لا وجود له بوصفه عملاً بشرياً: لا يعود

---

(18) المصدر نفسه، ص 91.

(19) المصدر نفسه، ص 95.

(20) المصدر نفسه.

هناك سوى **مجتمعات خاصة**[21] لا تتطلب أكثر من غريزة العيش المشترك. ولا يبدأ التاريخ إلا مع إرادة العمل على إرضاء تصور الفكر: هذه الإرادة الطبيعية تمهر ظهور الإنسان ككائن متحول بأهوائه ورغائبه ومصالحه، أي أنه قادر على وضعها جميعاً في خدمة الفكر. ثمة إذاً مرحلة بدائية تقع خارج التاريخ، ثم مرحلة ثانية تظهر فيها التاريخية بنشاط محكوم بتحقيق الفكرة[22]. من دون التاريخية لا يعيش أي تاريخ ولا يُدوَّن. بهذا الفهم الأولي يجب أن نستخلص أن المجتمعات التي لا أهمية لها والتي تكتفي بالغريزة لا يمكن أن يكون لها تاريخ، فالعقل وحده يؤسس الوعي التاريخي. وفيما عدا ذلك، تتجلى التاريخية بعلاقة أكثر سمواً ورقياً بين الكوني والذاتي، بإدراك صحيح للحق والقانون (le Vrai et le Droit).

مجتمعات بلا تاريخ

عندما يتخطى تطور «الشعوب التاريخية» هذه العتبة ـ وذلك التطور هو موضع تأمل هيغل وتفكيره الأساسي ـ فإنه لا يطرح مشكلات نظرية: «فكل شعب من هذه الشعوب يعبّر عن مرحلة ويدلّ على حقبة في التاريخ الكوني»[23].

من وجهة نظر هيغل يمكن القول بصحة ذلك من دون أن يكون منتظماً: لأن المدى المكاني والزماني الذي تتحرك فيه الشعوب «التاريخية» ليس بذي أهمية كبيرة.

إننا بإزاء عالم يديره الفكر: يقول هيغل بخصوص الشعوب

(21) المصدر نفسه، ص 97.
(22) المصدر نفسه، ص 109.
(23) المصدر نفسه، ص 97.

التاريخية إنها «تجسّد المبادئ التي وجدها الفكر في نفسه ووجب عليه أن يحققها في العالم»[24].

هذا التحقيق هو قيد الإنجاز خلال مجرى التاريخ، لكنه لا يختلط مع مساره: لا نملك أن نتخذ مثالاً، أول شعب يمرّ في التاريخ الكوني. وبالنظر إلى هذا التحفظ المهم، ستكون لنا عودة إليه على أيّ حال، ماذا في شأن الشعوب «غير التاريخية»؟

يُقصي هيغل من حسبانه فكرة الحالة الطبيعية الوديعة والبسيطة التي قد يكون البشر عاشوها في زمن غابر. وفكرة حالة الكمال الأصلي هي فكرة مخالفة لتصوره للتاريخ، سواء كانت تلك الفكرة فرضية أم مبنية على القول بشعب بدائي كانت لديه ثقافة رفيعة:

«إن الفكر هو الذي حرّك التاريخ وأطلقه، مع أن الفكر هو أولاً في ذاته؛ إنّه فكر طبيعي لكنه بالتأكيد طابع الإنسانية [...]»[25].

«إنما بفعله يطرح الفكر أمام الكوني تصوّرَه ويصبح حقيقياً. **وذلك ليس حالة بدائية بل حالة نهائية**[26]».

في المقابل، فإن الاكتمالية أي فكرة التطور والتقدّم تبدو له أمراً بديهياً[27]، بيد أن المهم في نظره هي الطريقة التي تُظهِر بها وجود الزمن: «يتوافق مع تصوّر الفكر أن يحدث تطور التاريخ في الزمن. **فالزمن يتضمّن حتمية سلبية**[28]».

الديمومة تقصي نقيضها، العدم، فهي إذاً مادة أساسية لتقدم الفكر، وليس التاريخ الكوني في هذا المعنى سوى تفسير للفكر في الزمن.

(24) المصدر نفسه، ص 97.

(25) المصدر نفسه، ص 190.

(26) المصدر نفسه، ص 191.

(27) المصدر نفسه، ص 182.

(28) المصدر نفسه، ص 182-183.

منذ ما قبل التاريخ والمجتمعات الإنسانية تعرف تحولات تغيّر تغييراً ملموساً ظروفها البدائية؛ ولكن في زمن مشدود إلى حد أن الأحداث تقع من دون أن تسجل تاريخ حدوثها (بمعنى موعد حدوثها) بالضبط خارج الوعي الفردي والجماعي. حتى يمكن القول بأن الاكتمالية هي مرحلة بكماء صامتة:

«[...] من دون تاريخ إذاً وقع الحدث الكبير الواسع، لا بل الهائل، أي نمو العائلات لتصبح قبائل، ونمو القبائل لتغدو شعوباً، والتوسع الناتج عن ذلك النمو والذي يدعو إلى افتراض وقوع الكثير من التعقيدات الأخرى كالحروب والاضطرابات وشتى ضروب الدمار والخراب[29]».

طيلة تلك المرحلة بقي اتساع مملكة الكلام «أبكمَ صامتاً، وحدث على نحو خفي[30]». بقي كل شيء وراء ستار الماضي الصامت الذي لا يمكن تبينه»، مع إن اللغات تطورت تطوراً فائقاً في الأمم البربرية: لا يمكن أن نرى في تلك البدايات أي عمل ناجم عن إرادة واعية لذاتها، ولا يمكن لبعض العوامل في ماضي الأمم أن تكتسب معنى تاريخياً وأن تستمر على نحو ما فاعلةً من داخل تشكيلات جديدة كانت قد أسهمت في نشوئها، إلا من خلال مملكة العقل الملموس[31].

لا تشكل بدايات التاريخ، ولا حتى ما قبل التاريخ، جزءاً من التاريخ برغم تجلي وجود الكمالية (أو الاكتمالية) الفاعلة فيها،

---

(29) المصدر نفسه، ص 195.

(30) المصدر نفسه، ص 196.

(31) المصدر نفسه، التمييز مهم جداً: الأمة الحية والناهضة تستخدم ماضيها لُحمة وعامل تماسك، والأمة الضعيفة تكتفي بما هو ضروري لبقائها على قيد الحياة، ولا تبالي بـ «عظمتها ومجدها».

وذلك منذ ظهور الإنسان على وجه الأرض. قبل مراحل التطور الكبرى التي يتناولها هيغل[32]، هناك تلك الديباجة التي لا يمكن إلا أن نبدأ بها فهي تعطي للشعوب جميعاً الأهمية نفسها في التاريخ. ليست الأحداث في تلك الأزمنة المجهولة بذات أهمية تُذكَر، ولا تهم كذلك الظروف التي صنعت تاريخها أو أخّرت ولادته أو حالت دون تلك الولادة إذا كان ذلك الماضي المبهَم الذي لم يتفتح فيه الوعي ولم تنتعش الكتابة، قد جعل منها كائنات تاريخية. على أن التاريخية (historicité) لا توجد لدى بعض الشعوب، ويجب تمييزها من هذه الناحية عن الاكتمالية أو القابلية للكمال التي هي وحدها تبلغ غايتها، أو عن التطور الذي يعيد إنتاج قوانين الطبيعة. ليس ثمة ما هو أكثر «طبيعية» من تاريخ مؤسس على العقل ويكون شكلاً من أشكال صيرورة الفكر. لا شيء مثله يتبع مجرى منتظماً. يجري التقسيم بين الشعوب التي ليس لها إلابدّاية تاريخ وبين تلك التي تبلغ حد النضج لتأخذ بيدها زمام مشروعها الخاص. تكوين الدولة هو ما تتوافر به الشروط اللازمة من أجل تحقيق ذلك. وبالقياس إلى كل أشكال توسع المجتمعات ونموها السابقيْن، فإن الانتقال إلى شكل من أشكال الدولة لا يمكن إدراكه إلا جدلياً. وهذا تغير واضح في الحياة التاريخية (la vie historique) لكن مع هذا التغير تتجلى سلطة العقل الذي يفتح مدى لا حد له أمام المعرفة والإرادة ووعي البشر في تاريخ بات موضوعاً لأهدافهم وزمناً لتحقق الفكر.

«هكذا يكوِّن الإنسان وعياً، وهكذا يُسهم في العادات والشرائع والحياة الخلقية والمناقبية وحياة الدولة»[33].

---

(32) المصدر نفسه، ص 184 وما يليها.

(33) المصدر نفسه، ص 136.

إذاً من الداخل تأتي الحركة التي تحثّ على ولادة الدولة ومعها ولادة التاريخ الحقيقي الذي يفترض أن علاقة الفرد بالمجتمع قائمة ناجزة، حيث لم يكن هناك إلا تجاور أفراد في عيش مشترَك على نحو بدائي. الدولة هي «شكل تاريخي مخصوص»[34] وليست نتاج أشكال سابقة، في حين أن الحالة البطريركية مثلاً، يمكن تعريفها بكونها «حالة انتقالية كانت العائلة فيها قد أصبحت قبيلة أو شعباً، وكفّت فيها العلاقة الاجتماعية عن كونها علاقة ثقة ومحبة لتغدو علاقة خدمة[35]».

يمكن أن تكون هناك دولة مكوّنة من تجمّع عائلات عدة حيث تشكل المحبة «نمط وجود للفكر» لكن الوعي والإرادة والمعرفة تَحلّ في شكل الدولة.محل العاطفة والغريزة و«تجد الدولة هذا الشامل أمامها كأنه عالم طبيعي»[36].

الحتميات الجغرافية

يطرح هيغل نظرية البيئة والمناخ بوصفها محاولة لفهم حركة التاريخ الكوني، إما على شكل استمرارية لاتاريخية، أو على شكل الولادة التاريخية الحقيقية بولادة الدولة. بطبيعة الحال، يشدد هيغل على أن تعلق الإنسان بالأرض التي يعيش عليها ليست «علاقة تبعية» مطلقة[37] لكن تحليله غير دقيق. فالمنطقة الشديدة الحرّ والمنطقة الشديدة القرّ لا تصلحان كلتاهما لنمو الفكر الإنساني، لأن الإنسان خاضع فيهما لحاجاته المادية، ولا تصلُح حريته الفكرية لمجابهة قوة

(34) المصدر نفسه، ص 143.
(35) المصدر نفسه.
(36) المصدر نفسه، ص 145.
(37) المصدر نفسه، ص 218.

الطبيعة الطاغية: «لا المنطقة الباردة ولا المنطقة الحارة هما ميدان التاريخ الكوني. على هذا الصعيد استبعد الفكر الحُر هاتين الحالتين المتطرفتين»[38].

باختصار، وحدها المنطقة ذات المناخ المعتدل أتاحت ولادة التاريخ الكوني. ثمة علاقة أخرى تميزت بها تلك المنطقة بين تضاريس أرضها، في الشمال بخاصة، وبين تنوع الفكر ومداه. وتلك فكرة هي امتداد لأفكار بوفون في نصوصه الشهيرة حول **الإنسان**[39].

تلك بالأحرى جغرافيا للفكر يرسمها لنا هيغل، أما تأثير المناخ على الجسد وهيئته ولونه فيمكن قراءتها ما بين السطور. «العلاقة بين البحر والأرض» التي سبق لبوفون أن كتب عنها تتخذ هنا أهمية خاصة. المناطق المرتفعة من البلاد يستوطن فيها البدو الرّحَّل وتسودها اضطرابات الحروب و«الصراعات البدائية» على خلفية بطريركية. مجاري الأنهار التي تصب في البحر تُفسِح في المجال أمام مناطق ساحلية حرة وواسعة إلى هذا الحد أو ذاك. أما في الأماكن الضيقة كما في أفريقيا وتشيلي والبيرو فلا يمكن لأية «حضارة» أن تنمو. وفي شمال آسيا في برباريا (Barbarie) وفي أميركا الجنوبية حول نهر أورينوكو[*] وفي باراغواي حيث تسيطر الصحاري والسهوب تعيش العائلات معزولة ولا تنقطع الحياة البطريركية إلا لتفسح في المجال أمام حركات التدمير والخراب، تلك الحروب

---

(38) المصدر نفسه، ص 221.

(39) انظر طبعتنا لهذه النصوص، الصادرة عن: Georges Louis Leclerc Buffon et Michèle Duchet, *De l'homme*, présentation et notes de Michèle Duchet (Paris: Maspero, 1971).

(*) Orénoque (وبالإسبانية: ريو أورينوكو): نهر يجري في أراضي فنزويلا وكولومبيا، ينبع من جبال سييرا باريما ويصب في المحيط الأطلسي.

الفظيعة التي يستخدم فيها البرابرة كل قوتهم وحيويتهم. خلافاً لذلك، تولد الحياة الاجتماعية والحضارات في «السهول النهرية». فالزراعة تتطلب بُعد نظر وتبصراً وذكاءً، فتولد ذهنية الاختراع «وهناك ولدت الملكية الدائمة والتملك والحقوق والقانون، وبسبب ذلك وُلد الانقسام الطبقي»[40].

اندثرت النزعة الطبيعية نحو العيش الانعزالي، وزال استقلال كل فرد عن الآخر ليذوب الفرد في «حالة شمولية» تشجع على بناء دول كبيرة بحيث إن «هذا العمل في الدقة ليس باعثاً غريزياً نحو اللامحدود بل هو أسلوب للتمسك بحزم بالشمولية»[41].

المياه عامل جامع: «يتشكل البلد من النهر الذي يجري في أراضيه» ويتكون حوله على شكل هوية قومية: يضع هيغل المدى الفكري للأمة المتشكلة من الحوض النهري الذي ترعرعت حوله[42] في مقابل «الحدود الطبيعية». وأخيراً، يولّد البحر «نمطاً خاصاً من الحياة»: «البحر يوقظ الشجاعة والإقدام، ويدفع الإنسان إلى الغزو وقطع الطرق، لكنه يحث أيضاً على الربح والتملك[43]».

إنها دعوة خارج حدود القارات ألقت بالناس في المغامرة والثناء على هذا النوع من الذكاء: الاحتيال. هذا النشاط الذي يمارسه البحار هو شيء خاص جداً افتقدته مثلاً تلك البلدان في آسيا التي كان

(40) Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 226.

(41) المصدر نفسه، ص 226.

(42) يغتنم هيغل الفرصة ليعلن معارضته لطرح الثوريين الفرنسيين في مسألة «الحدود الطبيعية.

(43) المصدر نفسه، ص 228.

البحر عندها «مجرد مكان تقف عنده حدود اليابسة» لا أكثر. الدولة التي تبلغ مستوى تطور رفيع «تجمع في ذاتها الفروق القائمة بين الجانبين فتضم صلابة القارة والحياة الساحلية المفتوحة على المجهول»[44]. مرة أخرى يعترض قوانين الطبيعة وقوانين الغرائز قانون الفكر الذي يكوّن العالم ويجعل منه مملكته الخاصة.

إذا كان التاريخ العالمي (الكوني) «ميداناً» أو «مسرحاً» فإن مشهد البيئة يلعب دوراً مهماً فيه: بين المناطق وبين الشعوب التي تعيش فيها نشأت روابط، إيجابية كانت أم سلبية، تلعب الدور كله في تلك اللحظة الحاسمة التي إما أن تفوز بالتاريخية وإما أن تخسرها، في هذه القارة أو تلك. تبدو هذه «الجغرافيا السياسية» («الجيوبوليتيك») الكثيرة الإيحاء والقليلة الإقناع أشبه بديباجة لازمة للتمهيد للمسرحية، أو أشبه بمبحث في علم المناخ لا يثير الاهتمام بمناظره بل بمفاعيله. وتكمن أهميته النظرية في العلاقات التي يقيمها منذ البداية بين الحتميات الطبيعية وبين أولى إنجازات الفلك، بين إكراه الضرورة وبين احتيال الحرية. الوقوف في وجه مخاطر الطبيعة بمختلف عناصرها، وامتلاك وسائل التغلب عليها أو الاستفادة منها، والوصول إلى إرساء حياة اجتماعية والاستمرار فيها والتقدم وصولاً إلى تأسيس دول، إنما يدل ذلك كله وبحسب الأمكنة وظروفها، والفقر والثراء، على تفوق الإنسان الذي يتقدم شيئاً فشيئاً وصولاً إلى ولادة التاريخ. ومع أن المساواة بيّنة في ذلك، فإن كل شروط التباين واللامساواة بين الشعوب ماثلة فيه أيضاً، لأن النشاط المتفوق للفكر يلغي خطوط الطبيعة في المشهد الإنساني ويرسم مستقبل الشعوب.

---

(44) المصدر نفسه، ص 230.

ذاك هو المثال الأول والمثير للاستغراب في هذه الجغرافيا البشرية. ولا يهم قِدم هذا العالم «الجيولوجي» الجديد بكل معاني الكلمة، «بكل تكوينه المخصوص، الطبيعي كما السياسي»[45] وقد حالت جغرافيته الفجة الشبيهة بجغرافية هولندا الجديدة دون إعماره ووقفت حاجزاً في طريق الحضارات التي بقي منها بعض الأثر. تلك الحضارات **الطبيعية** من أولها إلى آخرها كان عليها أن تنهار لدى «أول احتكاك بالفكر» وأن يندثر السكان الأصليون أمام «زخم النشاط الأوروبي»[46]. ربما كان هيغل قرأ كورنيليوس دو بو وتأثر بأبحاثه[47]: فهو على أيّ حال يشاطره رأيه دونية الأميركيين الطبيعية، وضعف أجناس الحيوانات مقارنةً بأجناس العالم القديم. لم ينهزم سكان أميركا الأصليون بكل سهولة أمام الأوروبيين فحسب، بل إن «تكوينهم الهش» حال دون انتعاشهم لدى احتكاكهم بالشعوب المتمدنة و«ذات الثقافة الراقية». وحدهم الـ «كْرِيول» (les Créoles) المهجّنون «بلغوا مستوى من وعي الذات أكثر رقياً، وتاقوا إلى الاستقلال»[48]. وفقاً لحكايات الرحالة الذين أمكن لهيغل أن يقرأهم فإن السكان الأصليين في أميركا اللاتينية هم الأدنى على جميع المستويات. ومن دون أن يعود هيغل إلى ما كتبه كورنيليوس دو بو عن انحلال الأميركيين وانعدام رغبتهم بنسائهم، فإنه يذكر حكاية كتبها أحد «اليسوعيين» تُثبِتُ ذلك:

«أذكر أني قرأت أن قسيساً قرع جرس الكنيسة ليلاً ليذكرهم

(45) المصدر نفسه، ص 230.

(46) المصدر نفسه، ص 232.

(47) انظر الفصل السابق من هذا الكتاب.

(48) المصدر نفسه، ص 233.

بواجباتهم الزوجية لأنه إذا تركهم لمبادرتهم من تلقاء أنفسهم، فإن ذلك لن يخطر في بالهم أبداً. هذه التعليمات كان لها فعل مباشر في إيقاظ حاجات هي بعامة تلك المحفزة للنشاط الإنساني»[49].

كانت البعثات التبشيرية في أوروغواي[50] تعامل الأميركيين معاملة «القاصرين» وتساعدهم على بلوغ حياة الراشدين بأساليب تربوية مصقولة توقظ الفكر عن طريق إيقاظ الحواس. اعتبارات عجيبة رسمت شبكات عجيبة هي الأخرى. الفكر المتصل بالرغبات والأهواء لا يمكن له أن يغدو فعّالاً في «تنظيم منحلّ»[51] تنعدم فيه الشهوة الجنسية والرغبة في التناسل. هذا الانعدام هو «خلل في التكوين» يؤثر على نمو الفكر لأن الشهوة الجنسية التي هي نقيض الدخيلة الذاتية وتستدعي الغير (الآخر) هي شكل من أشكال الحياة.

وبعامة، فإن «ركاكة الطبع الأميركي» جعلت منهم أولاداً بقوا أولاداً على الدوام، وبقوا أينما كانوا أدنى منزلةً من الأوروبيين الذي عاشوا واستقروا في العالم الجديد. هجرة هؤلاء الأوروبيين الذين أينما حلّوا أتوا بالصناعة والنمو للسكان المحليين، فهم الذين وضعوا «القانون المدني» وأشاعوا الحرية وأسسوا دولاً. على أن دول أميركا الشمالية أفضل من جمهوريات أميركا الجنوبية التي تاريخها ليس إلا «ثورة مستمرة»[52]. أضف إلى ذلك أن أميركا برمّتها مازالت في

---

(49) المصدر نفسه، ص 234.

(50) Lodovico Antonio Muratori, *Relation des missions du Paraguay* (Paris: [s. n.], 1754),

(الطبعة الإيطالية سنة 1743-1749).

(51) العبارة هي أيضاً لكورنيليوس دو بو.

(52) Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, pp. 237-239.

مرحلة الـ «الاستصلاح»: فهي مدى مفتوح لم يتّخذ فيه شيء بعد وضعاً ثابتاً، وكل شيء فيه منسوج على المنوال الأوروبي، وكل شيء يمكن أن يحدث. تلك هي إذاً «بلاد الغد»، بلاد الحلم «لجميع الذين ملّت نفوسهم آثار التاريخ القديمة في أوروبا العجوز»[53]، بلاد ليست مكاناً لتاريخ شامل، حتى إنها ليست قارة يمكن معرفة أي دور سيكون لها في التاريخ. جدّة تلك البلاد تدهش لا بل تصعق هذا الفيلسوف الذي لا يحب النبوءات ولا الثورات، بل لا يحب إلا مجرى العقل والفكر، هذا المجرى الهادئ الذي يحفظ حضارات قديمة والتي لها الزمن.

أفريقيا أو «لون الليل الأسود»

إنها أنموذج «البلاد المنطوية على نفسها» والتي تتشبّث بصفتها الأساسية: الانغلاق على الذات. وهي بوصفها عالَماً قديماً تتألف من ثلاث قارات في قارة واحدة، تفصل بينها الصحاري فصلاً تاماً، في حين أن البحر المتوسط هو العنصر المائي الذي ينادي الإنسان ويدعوه إلى إقامة علاقة بتلك القارة، ومن ثم إلى نسج علاقات مع مناطق العالم القديم كافة. أفريقيا الشمالية أكثر توجهاً نحو أوروبا منه نحو باقي أفريقيا، كما إن مصر، وهي هبة النيل، تتوجه نحو البحر. أفريقيا الحقيقية، أي الداخل الأفريقي، هي أنموذج البلاد التي بقيت مقطوعة عن كل علاقة بباقي العالم:

«إنها بلاد الذهب المنغلقة على نفسها، بلاد الطفولة المتلفعة بسواد الليل، في ما وراء فجر التاريخ الواعي[54]».

---

(53) المصدر نفسه، ص 242، يستعيد هيغل كلمة نابوليون: «هذه الأوروبا القديمة تُضجرني». وهيغل نفسه يمكن له أن يقول ذلك عن أميركا.

(54) المصدر نفسه، ص 248.

الناس هناك في «حالة من البربرية والوحشية» شديدة البعد عن المدنية. نكاد لا نعرف شيئاً عن تلك البلاد التي لا سبيل للوصول إليها عبر أنهارها، وقد أظهر بعض الغارات التي شنّها الأفارقة مدى شراستهم وانعدام الإنسانية لديهم. لا يمكن إذاً أن يكون هناك تاريخ في هذه البلاد؛ لا يقتصر الأمر على عدم وجود دولة، فحتى الذاتية معدومة: إذ ليس هناك سوى «كتلة من الأفراد تدمر نفسها بنفسها»، فيا لهذا الشكل العجيب من وعي الذات، إنه شكل شديد الاختلاف عن أشكال وعي الذات لدى الشعوب الأخرى. إنه «عالم ثقافي آخر «هذا الذي يخوض غمارَه هيغل، مستعيناً بجغرافية ريتر[55] (Ritter)، ومتخذاً من بعض الحكايات التي سردها المبشرون مرشداً له ودليلاً يستهدي به في هذه المغامرة.

«لا وجود لديهم لما نسميه دولة، هذه الحقيقة القائمة بذاتها ولذاتها والصالحة إطلاقاً»[56] ثمة أيضاً حقيقة أخرى أكثر مدعاةً للأسف والحزن على الإنسان الأفريقي: «(فهو) لم يبلغ بعد حد التمييز بين نفسه بوصفه فرداً مستقلاً وبين شموليته الجوهرية». تلك وحشية مطلقة، في هذه المرحلة من «الفورية»[*]، إنها إنسانية في حالتها الخام، إنسان **يعيش على الطبيعة** بكل فظاعتها، وتلك هي «حالة السذاجة» التي لا تختلف في شيء عن «حالة انعدام وعي الذات». لا وجود لأية «موضوعية ثابتة» مقبولة ومعترف بها يمكن بواسطتها الوصول، في هذه الحالة، إلى الحدس بجوهره. تلك إذاً

(55) المصدر نفسه، ص 250، عناوين أخبار الرحلات ليست دقيقة، ويا للأسف. وهي، في نظر هيغل، «كتب معروفة جيداً»، ولا جديد على ما يبدو. يَرِد ذكر كافازي (Cavazzi, *Relation de l'Ethiopie*...) في ص 255، من المصدر المذكور.

(56) المصدر نفسه، ص 253.

(*) immédiateté: صفة ما يحدث على الفور من دون واسطة ومن دون سابق تصور وتصميم أي من دون أي إعداد أو تحضير.

حالة «الحيوان» التي **يجب** على الإنسان ألا يبقى فيها. والحق، أن «الحالة الأولى من الكمال التي تتحدث عنها أساطير الشعوب كافة تعني أن أساسها لم يكن سوى تحديد مجرد للإنسان»[57] ويضيف هيغل الملاحظة الآتية: «لقد جرى بذلك خلط بين الأساس وبين الوجود الفعلي»، وكان قد افترض قبل ذلك وجود تصور الفكر، في حين أن إنتاج هذا الأساس هو غاية الفكر. بكلام آخر، جرى التباس في عمل الأسطورة الذي يتصور، بعد فوات الأوان، وجود حالة وعي في أساس العالم، في حين أن أي نشاط واع ما كان له أن يولد في تلك الحالة. ويرى هيغل، شأنه في ذلك شأن روسو، أن الإنسان «لا يمكن له أن يعرف الخير إلا عندما يعرف الشر»[58] إلا أن هيغل خلافاً لروسو يجعل من انقسام الإنسان هذا «داخل نفسه بالذات» مرحلة أولية من تطور الفكر، وقطيعة لابدّ منها مع الطبيعة، فمن دون هذه القطيعة لا يمكن للإنسان أن يكون إنساناً حقاً.

وحده ذلك «النقيض الأولي»[59] وهو السحر في رأي هيغل، يتجلى في أفريقيا، السحر بوصفه سلطة روحانية/ فكرية (spirituel) يمارسها الإنسان على الطبيعة فيجعله في منزلة فوق منزلة الحيوان. بطبيعة الحال، ليس في ذلك اعتراف بواقع موضوعي قد يكون الله: بل عكس ذلك تماماً، لأن السحر هو فن التخاطب مع الطبيعة وتوجيهها، وليس إيماناً معنوياً بمبدأ إلهي علوي. الإنسان الأفريقي «بوصفه كائناً مفكراً» ينتحل سلطةً على الطبيعة، ويتمكن منها، فيتعرف إذاً على نفسه «بوصفه **نقيضاً** للطبيعة»[60]، لكن هذه

(57) المصدر نفسه، ص 252.
(58) المصدر نفسه.
(59) المصدر نفسه، ص 253.
(60) المصدر نفسه، ص 253.

«العقلانية» الأولية تقف عائقاً أمام «التعرف على فكر شامل نقيض لفكر الفرد»[61]: فلا ينطلق الجدل (الديالكتيك).

وفي وقت لاحق، يجعل الأفارقة من سلطتهم موضوعاً لتصويره خارج وعيهم، ويعطونه صورة خارجية»[62]. في هذا التصوير الذي يتجسد في **الأصنام** والتمائم يرى هيغل: «أنه استقلال موضوعي يتجلى في وجه إرادة الفرد»، لكنه يضيف: «وحيث إن هذه الموضوعية ليست شيئاً آخر غير الحكم الفردي الذي يبلغ التأمل في نفسه، فإن هذه الإرادة الحرة «**تبقى سيّدة** صورتها»[63] ويبقى الصنم أو التميمة مجرد تصوير من دون إحراز استقلال ديني ولا حتى فني.

كذلك فإن البشر الذين تخلصوا من «الفورية» يعبدون الأموات ولكن على نحو يبقون معه قادرين على سحرهم وعلى إصدار الأوامر إليهم. لئن تمكن «الزنجي» من ممارسة سلطة على الطبيعة، فما ذلك سوى سيطرة وهمية وليست بداية سيرورة الموضوعية فلا يمكن له إذاً أن يتصور الشامل وليس لديه تجاه أمثاله سوى الاحتقار التام، إذ يعتبر نفسه «حقيقة علوية». الإنسان الذي مازال لم يبلغ الوعي بحريته «يهبط إلى مستوى الشيء الذي لا قيمة له»[64]. ولئن قلنا إن الرق **يجب** أن يُلغى، فإن هذه الـ **يجب** تُحيلنا إلى أخلاق مناقبية[*] على نحو ما تعرِّفه الدول العقلانية. وهو بهذه الصفة «غير تاريخي». أول صلة أخلاقية (مناقبية)، وهي الصلة العائلية، غريبة على الزنوج

---

(61) المصدر نفسه، ص 254.

(62) المصدر نفسه، ص 256.

(63) المصدر نفسه، ص 256.

(64) المصدر نفسه، ص 260.

(*) المناقبية (l'ethique): جزء من الفلسفة التي تبحث في علم العادات أو الأخلاق. وهي أيضاً نظام أخلاقي مناقبي.

الذين يبيع بعضهم بعضاً ويحصلون من تعدد الزوجات على مؤونة وفيرة من اللحم البشري[65].

تلك هي أفريقيا الليل والظلمات في نظر هيغل، على نحو ما وصفها الرحالة وبخاصة أولئك الذين كانوا يهدفون إلى إيجاد مسوّغ لتأسيس البعثات التبشيرية إلى تلك المقاطعات الوحشية والمحرومة من معرفة الله الحقيقي. ولا يشك هيغل في شهادتهم أبداً[66] وإنما يأخذ عليهم فقط قلة الدقة والصمت على «المبادئ». في الخطاب الهيغلي لوصف أفريقيا وظيفة أخرى أو بالأحرى وظيفتان اثنتان: الأولى هي تصوير «الإنسان الطبيعي» بكل قبحه وشناعته، وتحطيم أسطورة حالة الطبيعة حيث كان الناس طيبين يعيشون عيشة البراءة والسذاجة، فهي حالة وهمية خالصة؛ والوظيفة الثانية هي البحث عن «أساس» تكوين مختلف عن أساس تكوين الشعوب المتمدنة، وتبيان «فكر» الشعوب الأفريقية، على غرابة هذا «الفكر». إثبات مزدوج، والإثبات الثاني متضمَّنٌ في الأول، وكلاهما يُعيدان التاريخ في مزاياه الحقيقية: يمكن للإناسة أو الرق أن يكونا شيئاً مرعباً، وهما هكذا في ذلك العالم الآخر، أفريقيا، حيث يستدعي نقيض الطبيعة المباشر شكلاً معيَّناً من التاريخية[67]. على هذا النحو يجب تصوير الإنسان في الحالة الخام: الفرق الحاسم هو بين البربرية والمدنية، وليس بين حالات متعاقبة للإنسانية التي لا يتوالد بعضها من بعض بالانحلال والتلف ولا بالنمو والاكتمال.

---

(65) المصدر نفسه، ص 261.

(66) يجب استثناء شهادة بروس الواردة في ص 265 من المصدر نفسه: (*Relation de l'Ethiopie...*).

(67) يقول هيغل: «وكما نراها اليوم، هكذا كانت على الدوام»، المصدر نفسه، ص 269. لا مكان في هذا التاريخ لأية صيرورة، فهو موجود كـ «شكل» لا أصل له.

يقوم عمل السلطة عند هيغل على هذا الانتقال من خط خيالي يمر بين حالة الطبيعة التي يُعلى من شأنها حتى المثال وبين الثقافة المروّج لها. ومن تناقضه الواعي مع الطبيعة يغدو الإنسان إنساناً، لكن تاريخ الفكر لا يهتم بناحية الطبيعة، وإنما يمتزج بعمل الديالكتيك. ومن هنا «قوة» هذه الصيرورة الأفريقية التي يجعلها هيغل بإصرار في مسار حالة البربرية بالذات، لأن ذلك الإنسان الذي يتغير ويبقى هو نفسه، وتلك الدرجات التي يجري اجتيازها من دون أن يحصل تاريخ، وذلك الجمود النشِط، وتلك الرتابة الفريدة، هي في نظر هيغل أدلة على تاريخ إما مختلف وإما مُؤخر.

يشدد هيغل من خلال المثال الأفريقي بأكثر من مثال الهند والصين على الطبيعة اللاتاريخية للمجتمعات غير الاكتمالية، وعلى عقلانيتها في آن معاً. على صعيد الصيرورة ثمة انقطاع بين هذه المجتمعات البطريركية (والمحكومة بأن تبقى بطريركية) وبين المجتمعات التي تُنشئ دولاً، وعلى صعيد الفكر، فإن كل «شكل» اجتماعي يفترض وجود مستوى من الوعي يميز الإنسان عن الأجناس الأخرى.

«سلطة الفكر ضعيفة لديهم [أي لدى الأفارقة] أما الفكر بحد ذاته فقوي [. . .]»[68] إلى حد لا نستطيع معه القول بأن تلك الشعوب مجردة من أي مبدأ فعال. هل نريد محاكمتهم؟ إنهم الكائنات الأكثر فظاعة في العالم، ونظيرهم ليس في نظرهم سوى لحم يؤكل كأي لحم آخر، وحروبهم فظيعة، وديانتهم شعوذة وخرافات لا أكثر. ثم إنه ليست لديهم أيّ «معرفة بكائن مطلق، يكون غير الأنا وأسمى منه»[69]، وأوضاعهم لا تتيح لهم أيّ تطور

(68) المصدر نفسه، ص 266.

(69) المصدر نفسه، ص 251.

ولا تزودهم بأيّ تربية[70]. ومع ذلك، فـ «للفكر الأفريقي» جوهر، ولهذا المجتمع «شكل» له أسس ومبادئ لا تخلو من أهمية، ولديهم أحياناً دين، وأحياناً يكون استبدادهم محدوداً بمشيئة الشعوب[71]. هذا هو نمط الأمور على نحو ما يصوغه هيغل بوصفه نقيضاً للقيم الأوروبية جميعاً، وبوصفه «حالة الطبيعة» الوحيدة التي يمكن أن يتصورها كل من يريد دراسة الفردي[72] والجماعي الشامل دراسةً جدلية (ديالكتيكية) وأن يفهم تطور الفكرة. نشاط الفكر - المحدود - في بداية التاريخ الإنساني (بالمعنى الإناسي للكلمة) هو ما يجعل ممكناً انبثاق الفكر وخروجه من هذه الحالة وتحقيقه. في وصف أفريقيا على هذا النحو، نجد كل شيء ناقصاً ومعدوماً وغائباً، لكن كل شيء يحيل إلى النمط الداخلي الذي يتيح تعريف هذا النقص أو الغياب والعدم بوصفه كذلك، وتعريف تلك التاريخية الموهومة بأنها لاتاريخية لأنها تدوم من دون أي صيرورة، على حد تعبير كلود لوفور[73]: «لا تستأثر تناقضات فلسفة هيغل باهتمامنا إلا لأنها تجعلنا نرى تناقضات كل نظرية عقلانية للتاريخ. فظاهرة المجتمع «الراكد» تطرح على تلك النظريات كافة، اللغز عينه، وتوقِع في الحيرة عينِها: ثقافة ميزتها أنها تدوم من دون أن تكون لها صيرورة»[74].

في هذا تتميز فلسفة هيغل عن فلسفات التاريخ التي تمكّنا من

(70) المصدر نفسه، ص 269.

(71) المصدر نفسه، ص 265.

(72) Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 72, note 1.

(73) انظر: Claude Lefort, «*Société «sans histoire» et historicité*,» dans: Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1978), p. 31.

(74) التشديد لنا.

دراستها في القرن الثامن عشر[75] والتي تعترف لكل المجتمعات بـ «التاريخية» عينها بحسب ترسيمة عامة للتطور تبدأ من الشعوب الوحشية في اتجاه الشعوب الاكتمالية: خلافاً لذلك، فإن مبدأ النشاط، بحسب ما يرى هيغل، ضئيل جداً في أفريقيا وفي أميركا وكذلك في الهند[76]: فأفريقيا المنغلقة على نفسها تبقى حبيسة «الفكر الطبيعي»[77] وأميركا تعاني من ضعف شبه عضوي، والهند «ترسخ في فوضاها الأبدية». فإذا كانت «الصيرورة» لا نهائية[78] وهي ميدان جدل الفكر، فإنه يكاد أن يكون معدوماً في مكان آخر، لكنه مع ذلك لا يكف عن الوجود، إذ ليس هنالك سوى مبدأ واحد للتحرك والتغير. ليس اللاتاريخ رفضاً للتاريخ أو إنكاراً له، وليس «شكلاً» لانحطاط التاريخ الإنساني، وإنما هو نشاط لا غاية له ولا هدف، ولا وازع يكبح جموحه، ويُستعاد ويُستأنف إلى ما لا نهاية على هامش سيرورة الفكر. وهكذا، فإن ما تتميز به أفريقيا في نظر هيغل هو عالم «العسف والاستبداد»[79] في غياب أيّ أخلاقية و«أية موضوعية ثابتة، كالقانون مثلاً الذي يمكن أن تلتزمه إرادة الإنسان، كما يمكن للإنسان أن يتوسله لبلوغ الحدس بجوهره الذاتي»[80]. لا

---

(75) المصدر نفسه.

(76) التي يأخذها كلود لوفور مثالاً.

(77) Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 269.

(78) (infini)، في شأن استخدام هذه الكلمة، انظر: Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pp. 61 et 68.

(79) يستخدم هيغل هذه الكلمة مراراً وتكراراً كأنها اللازمة، انظر: Hegel, Ibid., pp. 257, 262 et 263.

(80) Hegel, *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 251.

يتكلم هيغل عن مراحل ولا عن انتقال ممكن من هذا العالم إلى عالمه: فهما تعريفٌ لعالَمين متناقضَين، يُقصي كل منهما الآخر، ولا يلتقيان أبداً. كل استعمار يسعى إلى تغيير عادات السكان المحليين من الخارج سيكون مصيره الفشل. فنحن إزاء عالم يعيش في غياهب الوعي وفي حالة من اللاحرية تحول دون إيجاد حلول إيجابية للتناقضات، كصراع الإنسان مع الطبيعة مثلاً، أو النزاعات الفردية والجماعية.

نور الفكر

على العكس من ذلك تماماً، فإن «التباين بين الليل والنهار» يجعل لآسيا مكانة رفيعة في المشهد الإنساني: على الصعيد الجغرافي، هذا التباين هو السهل النهري والنطاق الجبلي، فإذا أضيف الفكري/ الروحاني إلى هذا التضاد الطبيعي تَشكّل «وجه مشرق هو **التاريخ**»[81]. ففي حين أن أفريقيا تعيش حالةً من الانغلاق والانطواء ـ وهذه الحالة هنا هي الطبيعة ـ فإن «فرضية» التاريخ هذه توفر ميادين نشاط ضمن «علاقة تأثير متبادَل». نشأت في السهول الكبرى «الهائلة الخصب والغزيرة العطاء» حضارة نمت وازدهرت. وآسيا الوسطى التي «تمتاز في آن معاً بسهولها وجبالها العالية» مثيرة بهذا التضاد: «[...] وفيها يقيم الضوء والظل ويستوطن بهاء التجريد وروعة الحدس المحض، أي ما يُسمى بالاستشراق»[82].

من هذا الظل المضيء انبثقت: «[...] أنوار الفكر، والوعي بعنصر كوني، ومن ثم تاريخ العالم بالذات»[83]، وهو انبثاق ناجم

(81) المصدر نفسه، ص 270.
(82) المصدر نفسه، ص 251.
(83) المصدر نفسه، ص 270.

عن ظروف طبيعية «إيجابية». المناخ والبيئة[84] والتضاريس الطبيعية تفعل في فكر الإنسان، إذ تُريه في آن معاً تضاد أشكالها والعلاقة الحيوية القائمة فيما بينها بوصفها مشروعاً أولياً للجدل (الديالكتيك). فالبشر من خلال صلتهم المتينة بالبيئة، يجمعهم ويفرقهم في آن حد مزدوج هو البحر واليابسة، وجدوا لأنفسهم علاقةً هي في جوهرها تاريخية. الحياة الرعوية هي لدى شعوب المناطق الجبلية أساس حضارة. ولدى شعوب السهول النهرية هذا المبدأ (أو الأساس) هو الزراعة، وفي آسيا الداخلية هو التجارة والملاحة. هذه المبادئ هي التي «تدخل في علاقة متبادلة جوهرية»[85] تتخلّق من تفاعلها ظروف نمو الفكر ويتم تجاوز الفرد، ونقض وعي الذات أمام ما يتمتع بقيمة القانون. على هذا النحو جادت آسيا بـ «تكوين جملة المبادئ الدينية والسياسية»[86].

في آسيا ظهرت «اللحظة الأخلاقية لوعي الدولة»[87] حتى ولو أن مسار التطور والاكتمال لم يذهب حتى النهاية. ونكرر القول مرة أخرى بأن هذا المسار إنما في أوروبا اكتمل، لأن الإنسانية الأوروبية لا تخضع لطغيان أي مبدأ طبيعي، ولأن الأزمات فيها هي داخل الدولة وليست ناشئة عن اختلاف أنماط العيش: فهي صراعات «طبقات» وليست صراعات بين مبادئ متضاربة. ذاك هو مجال الـ «عَرَضية»[*]،

(84) لا يُطيق هيغل هذه الكلمة التي يراها جد «مبهمة»: إنها «التعددية الضعيفة» التي نضيع فيها، المصدر نفسه، ص 222.

(85) المصدر نفسه، ص 273.

(86) المصدر نفسه، ص 274.

(87) المصدر نفسه، ص 269.

(*) العرضية (accidentalité) بمعناها العام هي كل ما يعرض أو يقع فجأة وعلى نحو غير متوقع، فيعطل مجرى الأمور الاعتيادية، وغالباً ما يكون عارِضاً سيئاً أو مصيبة تقع (واقعة أو حادثاً). أما بمعناها الفلسفي كما حدده أرسطو فالعارض هو ما يحدث لكائن أو ما =

وفي الغرب أشرقت «[...] شمس وعي الذات الداخلية التي نشرت أنوارها العلوية»[88].

خلافاً لمسار الشمس يسير التاريخ من الشرق إلى الغرب؛ فالدولة تغدو عندئذ الفكرة الشاملة والحياة الفكرية، ليجد فيها الأفراد «ذواتهم وواقعهم ومعرفتهم وإرادتهم» ضمن حتميتين: الفكر المستقل عن الشعب والأسمى منزلة من كل شيء، والحرية الذاتية أي الفردانية[*]. كل ما تبقى في **فلسفة التاريخ** مخصص لمختلف أشكال التاريخية التي تتعاقب داخل المناطق الجغرافية التي تنتهي غرب العالم القديم حيث تندثر حتيميات الطبيعة وحيث ينتصر الفكر بانبثاق الدولة. فإذا تركنا جانباً العوالم «التاريخية» الأربعة التي يذكرها هيغل: الشرقية والإغريقية والجرمانية والرومانية، فلا يبقى سوى التناقض بين التاريخ واللاتاريخ الذي يحكم خطاب هيغل بأكمله.

= يقع له وكان يمكن ألا يحدث، وذلك لأن هذا الحادث (أو العارض) لا يتصل بجوهر ذلك الكائن، بحيث إن يبقى نفسه لو أن ما حدث له لم يحدث أو حدث على نحو مختلف. فأن يكون المرء ذا شعر أشقر أم أسود مثلاً فهذا شيء عارض لأن الإنسان يبقى في جوهره إنساناً سواء كان أشقر الشعر أم أسوده أم أصلع فهذا عنصر لا صلة له بجوهره الإنساني، أي بما يصنع إنسانيته، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك لو تعلق بالفكر لأن ملكة التفكير خصيصة من خصائص الإنسان التي يتألف منها جوهره بالذات، تعريفاً. ولذا يتم التمييز فلسفياً بين الجوهر والعرَض أو الحادث.

(88) المصدر نفسه، ص 280.

(*) l'individualité: لابدّ من التمييز بين ثلاث عبارات علمية مشتقة بالفرنسية من individu وهي: individualité وindividualisme وindividuation: فالأولى تعني الجانب السيِّء من الفردية فينطوي معناها على اللامبالاة بالغير ويكاد يوازي معنى الأنانية (égoïsme) التي هي في بعض جوانبها بغيضة أو مذمومة، لأنها عكس الغيرية (altruisme) المحمودة في كلتا الثقافتين العربية والفرنسية. أما الثانية فتعني الجانب الإيجابي من الفردية أي وعي الإنسان بذاته وباختلافه وبخصوصيته والحرص على أن يكون مستقلاً وحراً في سلوكه وتفكيره. أما الـ individuation فهي عملية التنشئة على الفردية الإيجابية أو مسار تربوي يأتي من الخارج ومن الداخل لتنشئة الفرد على الوعي بحريته واستقلاله الفردي.

ما يقوله هيغل عن الشعوب اللاتاريخية من خلال الأفكار التي عرضنا لها في خطابه، لا يندرج ضمن فكرة الاستمرارية أو الصيرورة، لا بل إنه يتخذ منحى مناقضاً لتلك الفكرة: ويكفي لتبيان ذلك أن نقارن بين الفكرة التي لديه عن التاريخية بتلك التي لدى بوفون أو فولتير. لا يرى هيغل أن صيرورة الجنس البشري هي تاريخ، بل يحصر التاريخ في بعض أشكالها السامية فحسب. بعد تخطي عتبة «التاريخ الشامل» هناك مراحل متعاقبة، ولكن يجب تمييزها من حيث مظهرها الجدلي (الديالكتيكي)[89] عن تلك التي لا فعل فيها إلا لـ «مبادئ طبيعية مباشرة وفورية» منفصل بعضها عن بعض، وهي «الواقع الجغرافي والأنثروبولوجي للفكر»[90]. انطلاقاً من هذا الواقع ينمو الفكر ويتطور إلى أن يشكل طبيعة [جديدة]، عالَماً مكتملاً يتفق معه، بحيث يجد الفرد تصوره للفكر في هذه **الطبيعة الثانية** [...]»[91]. قبل أن تبدأ هذه السيرورة[*] التي هي التاريخ، لم تكن «حالة السذاجة المتجهّمة» تتضمّن في ذاتها أي مبدأ للتحول[92]. تلك وحشية أو بربرية لا يمكن الخروج منها، وهي في أميركا، وفي أفريقيا بخاصة، مجتمعات بلا دولة وبلا خلُقية حيث لا شيء يحدث، وحيث الواقع الأوحد هو التناقض الأساسي بين الإنسان والطبيعة.

---

(89) ففي «المرحلة» الأولى من التاريخ مثلاً، الصراع بين المبدأ الروحاني والمبدأ الزمني، ثم تجاوزهما.

(90) المصدر نفسه، ص 299، مقتطف من *La Philosophie du droit*.

(91) المصدر نفسه، ص 296.

(*) السيرورة (procès) أو (processus) من سار يسير، بمعنى المسار أو المسيرة أي الخط الذي يتبعه تطور ما. والصيرورة (devenir) من صار يصير أي مراحل ذلك التطور والمآل أو المستقبل الذي ينتهي إليه.

(92) المصدر نفسه، ص 301، مقتطف من *La Philosophie du droit*.

كأن خطاباً كهذا يخلق عالَماً على حِدة (في التاريخ، ولكن خارج التاريخ) عالَماً أُطلق عليه منذ ذلك الوقت عبارة «مجتمعات بلا تاريخ»، وذلك بتوسيع نطاق الوصف الذي يصوِّر أفريقيا «عالماً **غير تاريخي**» ليشمل جملة المجتمعات غير المتطورة. فبدلاً من أن يوزع هيغل هذه المجتمعات على خط تطور يجعلها مجتمعات مثلنا، في مسار حضاري واحد، يُقصيها إلى حيز الطبيعة بوصفها أشكالاً من الحياة الاجتماعية أدنى منزلةً: فهي عصابات، ورعاع، وجماعات، وقبائل، وليست شعوباً للصيرورة الإنسانية، في مدينة الفكر. فلئن كان لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بلاتاريخية، فهناك مجتمعات تفتقر حتى إلى بداية السيرورة الفكرية، ولئن كان التاريخ لا يمتد إلا إذا كان تحقيقاً فعلياً للفكرة (l'idée)، فلن يكون بعض الأحداث أو بعض الاختراعات كافياً للدخول في التاريخ الشامل. الأهمية كلها لما يحدث على صعيد الخُلق والعقل والقوانين والسياسة، فهو حافل بالتناقضات التي عنها تنشأ «العوالم التاريخية». إنه لأمر معقد، إنساني وإلهي في آن، تلك الدول حيث الفرد لا يعود حراً لذاته إلا بمقدار ما يصبح ملائماً للشامل منسجماً معه، ويبقى في الجوهر»[93]. وبإزاء تلك الإبداعات الرائعة ما هي قيمة الشعوب التي لا تاريخ لها، والتي بالتالي لا تتطور ولا تكتمل؟[94].

على أنه لا يمكن للفيلسوف ألا يتكلم عن تلك الشعوب، فهي

---

(93) المصدر نفسه، ص 293.

(94) ليس كمالية الطبيعة، بل كمالية الفكر الذي يتخذ دائماً شكلاً أرقى من الشكل الذي كوّنه قبل ذلك. انظر المقطع الوارد في المصدر نفسه، ص 298.

خلافاً لذلك، دليل على صحة خطابه في واقعها الجغرافي والأنثروبولوجي المختصر في ذلك القدر الضئيل من العمل الدالّ على الجماعات الإنسانية التي بقيت خارج سيرورة الفكر. ويتم هذا الأخذ بالحسبان كما رأينا من خلال فلسفة التاريخ التي تلغي، بفكرة التقدم وفكرة التطور، جزءاً كبيراً من تفاؤل فلسفة الأنوار. والحال، أَننا بيّنا صورتين متناقضتين لأفريقيا في كتابات الرحالة، جاءتا نتيجة أسباب أيديولوجية: فبعضهم رأوا فيها «الطبيعة الصرف» في حين لم يرَ فيها آخرون سوى البربرية والوحشية[95]. والصورة الثانية هي التي اعتمدها هيغل فأخذ من تلك الكتابات كل ما هو متطرف، مغالٍ، يصور الأفارقة كائنات وحشية كريهة: «إن أكل البشر ينسجم مع المبدأ الأفريقي» (ص 259). لذا، هناك الجرائم الطقسية والحرب والرق المدمر للغير في سياق امتزاج «اللحم» البشري بـ «اللحوم» الأخرى، يباع معروضاً في الأسواق، وسط القهر والمعاناة. هذا هو «جوهر» الأفارقة في رأي هيغل. في ما عنى صورة الأميركيين فإنها شبيهة في التطرف والمغالاة بصورة الأفارقة، وهي ليست بعيدة عن الفرضية التي يطرحها كورنيليوس دو بو في شأن «ركاكة» الطبع الأميركي.

يجب ألا نبحث عن السبب الدافع إلى هذا الازدراء الذي يشتد باعتماد كل ما من شأنه أن يُبرِز، إمّا بنقصان أو بإفراط، طبيعة الأفارقة والأميركيين الوحشية، في الواقعة نفسها ولا حتى في مجموعة وقائع تُصور على نحو جامد وبأحكام مسبقة. فالصحيح هو أن التاريخ الهيغلي الجليل يُنكر كل ما عداه جاعلاً من الوحشية والبربرية «حالات» خارج التاريخ، لا مراحل على طريق حالة مدنية

---

(95) المصدر نفسه، ص 47 وما بعدها.

إنسانية. لذا يسعى ذلك التاريخ إلى تكوين عالم اللاتاريخ حيث تتجاور في زمن وهمي متخيل شعوب لا يمكن للتاريخ أن يقيم لها أي اعتبار، أو ـ على نحو أكثر دقةً ـ لا يمكن إقامة أي **خطاب تاريخي** في شأنها. وكل جهد يبذل من أجل سد ثغرات الخطاب يذهب سدى، حتى إن تاريخاً كهذا لا يمكن وصفه بأنه «يشكو من ثغرات»، فهو في نظر هيغل خلو من أيّ تاريخ. وليس «غياب» التاريخ هنا سببه انعدام الآثار والوثائق والأدلة على نحو ما يرى كورنيليوس دو بو، بل إنه ناجم عن لاتاريخية الموضوع بالذات، أي عن لاتاريخية البشر أنفسهم. كانت المقولة المتداوَلة عن العالم الوحشي أنه بلا عادات ولا أعراف، بلا دين، بلا شرائع، بلا مدنية، غير أن الأمر الأساسي هو أن كل تلك الامتيازات التي يتمتع بها الإنسان المتمدن كان يمكن اكتسابها، ويمكن تناقلها داخل الجنس. التاريخ عند هيغل هو الكمالية، أما المجتمعات التي لم تدخل التاريخ فإنها تشكو من نقص مطلق لا يمكن أن يعوّضه شيء على الإطلاق.

الإقصاء واضح جليّ: إن الإحالة إلى اللاتاريخ هي إقصاء الآخر إلى الأبد وليست مجموعة من الفروق قابلة للزوال على طريق «التمدن» على نحو ما كانت ترى «تفاؤلية الأنوار». فليس صحيحاً أن التاريخ هو سبيل البربرية المضمون إلى المدنية، كما إن التاريخ الشامل ليس بؤرة تنصهر فيها الشعوب. فالتاريخ لا يمكن له أن يكون مقتصراً على المدنية لأنه مشروع شامل متكامل.

بطبيعة الحال، يمكن التساؤل حول صحة ذلك الكلام الذي يصور أفريقيا وأميركا ويؤسس للخطاب الهيغلي: فهما مرغمتان على البقاء خارج مسار الفكر ودونيتهما واضحة جلية. واليوم، يرى مفكر أفريقي أن خطأ هيغل هو في الجهل الذي أتاحه احتقار الآخر (الغير)

وذاك شكل من أشكال العنصرية[96]. وهو يندد بهيغل «أكبر منظر أيديولوجي للاستعمار الإمبريالي» ويرى فيه «منافحاً صنديداً عن الأوروبية المركزية». كان لابدّ من قوة الإرادة لوضع هيغل في موضعه الصحيح على خريطة فكر التاريخ. يضع هيغل في مواجهة التاريخ بوصفه معطى شاملاً اختلاف المجتمعات الجامدة غير القابلة للتطور والتي لا حياة فيها وليس لها ماض ولا مستقبل وليس لديها أي مشروع، وهو اختلاف لا سبيل إلى تسويته أو إزالته. هذه النظرة توضح بجلاء تام ما كان يمكن أن يكون عليه في مطلع القرن التاسع عشر الاستعمار الواثق من نفسه ومن حقه. ففي أوروبا تقرر مصير تلك الشعوب التي تتجاذبها البربرية والخرافات. حتى داخل أوروبا لم يضع هيغل الشعوب جميعاً في مستوى واحد: فالأمم التي تحمل «رسالة» تاريخية والمفعمة بالطموحات الكبرى تتمتع بقيمة أرقى وأسمى وهي أكثر قرباً من الأنموذج الذي عينه هيغل[97]. في هذا الفكر المتعالي المتكبّر المضمخ بامتيازات الإنسان الغربي ما من شأنه أن يغير فضاء السياسة ويعزز نوايا الاتجاه نحو الحكم الشمولي (التوتاليتاري).

على أن هيغل من زاوية النظر التي تهمنا هاهنا، كان يمتاز على الأقل بأنه عيّن وضعية الشعوب التي توصف جملةً بالوحشية والمختلفة اختلافاً جذرياً بثقافتها وشكلها عن المجتمعات التاريخية. وفي حين استمات آخرون، وما أكثرهم، لكي يقرأوا هويات في شبكة ذلك الاختلاف الواسعة، كانت أهمية الصفحات «الغريبة» التي

---

(96) انظر على سبيل المثال: Amady Aly Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire* (Dakar: Sankoré, 1978), pp. 46 et 47, انظر أيضاً: Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Yaoundé, Cameroun: Editions Clé, 1971).

(97) انظر: «Peuple élu, nation allemande,» *Archives de philosophie* (1970), tome 33.

كتبها هيغل في كونه ذهب مباشرة إلى معنى ذلك الاختلاف: فقال عن أفريقيا إنها عالَم ثقافي آخر، وتكلم عن «فكر شامل» أفريقي وعن «جوهر» الأفارقة. وسعى إلى تحليل ظاهرة مثل أكل لحوم البشر التي تساوي بين الجسد البشري والجسم الحيواني والتي يرى فيها من يعتقدون أن الجسد مرتبط بحياة الروح فضيحة. لن أتكلم عن القراءة الإثنوغرافية. فهي بالأحرى إقرار بعزل الآخر نهائياً من خلال وضع تلك الشعوب خارج التاريخ وخارج التاريخية. وعلى أيّ حال يرفض هيغل من دون أن يتساءل عن أسباب ذلك، يرفض الاختلاف فرضية «التطورية» ويرفض مبدأ المقارنة المتفرع عنها، لأنهما أدوات لإنتاج التاريخية، في حين أن انعدامها يعود إلى أسباب أخرى لا علاقة لها بعدم توافر نصوص مكتوبة أو عدم توافر لغات وعادات. هكذا نجد أنفسنا محكومين بالرجوع إلى طروحات هيغل وتصوره للتاريخ.

هذا التصور بالذات هو أصل الأبحاث اللاحقة حول «المجتمعات التي لا تاريخ لها». لاتاريخية تاريخنا ـ إذا سُمح لي باستخدام هذه العبارة ـ كانت في واقع الأمر موضوعاً مختلفاً تماماً عن العالم الوحشي في الإناسة الكلاسيكية، وكانت في بعض فلسفات التاريخ موضوعاً مغرياً: كان يمكن للاتاريخية أيضاً أن تكون «رفضاً للتاريخ». وعندما أعيد تعريف التاريخية على أساس بنيوي بات ممكناً توزيعها على جميع المجتمعات الحية «داخل التاريخ» بوصفها ذات إرادة وتصميم على البقاء. لقد خسر الديالكتيك الهيغلي فضائله الفلسفية، غير أن التوزيع الذي جرى بين التاريخ واللاتاريخ أتاح الرهان البنيوي. وتلك طريقة أخرى للإشارة إلى المعنى الذي مازالت تحتفظ به اليوم في حقل العلوم الإنسانية.

الفصل السادس

المجتمع القديم عند لويس مورغان(*)



Lewis Henry Morgan

المقولة الأساسية لدى مورغان هي أن معرفة جميع الأعراق

(*) يُعتبَر لويس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan) (1818 - 1881): مؤسس فرع العلوم الإنسانية المعروف باسم الإناسة (الأنثروبولوجيا) لأنه كان أول من درس الشعوب القديمة (البدائية) ميدانياً «على الأرض» كقبائل «الأوركوا» التي عاش مع أبنائها ودوّن أوصافهم وممارساتهم وعاداتهم فكانت منطلقاً لتفكيره وتحليلاته. وهو صاحب كتاب **الحكم** =

شرط لابدّ منه لدراسة تاريخ الإنسانية. إذ تشكل كل من القبائل والأمم والشعوب كافةً، حالة خاصة في صيرورة الجنس البشري المشتركة بينها جميعاً.

«إن تاريخ الإنسانية واحد إن من حيث المصدر، أو من حيث التجربة، أو من حيث التقدم»[1].

كل معرفة يكتسبها العلم الإنساني هي، في الوقت عينه، مكسب **للتاريخ**. فالاختراعات، والاكتشافات المزروعة على طول الطريق التي سلكتها البشرية، والمؤسسات المدنية تُكون أينما كانت «مقياس التقدم نفسَه»: فقد سار الجنس البشري على الطريق ذاتها،

= **الدستوري للأمم الهندية الست**. عمل في السياسة وكان منخرطاً في الحزب الجمهوري ثم انتُخب نائباً في الكونغرس ثم عضواً في مجلس الشيوخ الأميركي. درس نظام القرابة عند شعب الأوركوا انطلاقاً من المعلومات التي جمعها من «هنود» كنساس ونبراسكا وميسوري وخليج الهدسون. ثم وضع قانوناً عاماً لنظام القرابة على مستوى عالمي شامل مستفيداً من موقعه السياسي الرفيع ليوزع أسئلته واستجواباته من خلال السفارات والمستعمرات والبعثات فجمع حصيلة أعماله وأبحاثه حول هذا الموضوع في كتابه المشهور (*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*) الذي استند إليه كارل ماركس في وضع نظريته حول التطور، كما استند إليه فريدريك إنجلز لوضع كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة». يرى مورغان أن التنظيم الاجتماعي في المجتمعات القديمة يقوم على أساس نظام القرابة، بينما يقوم في المجتمعات الحديثة على أساس سياسي. فكان مورغان أول من طرح السؤال: متى ولِدت السياسة والدولة في تاريخ الإنسانية؟ هذا السؤال استعاده إيفانز بريتشارد (Evans Pritchard) وكرس للإجابة عليه كل أعماله وأبحاثه الإناسية (الأنثروبولوجية)، فكان بذلك المؤسس الحقيقي لفرع العلوم الإنسانية المعروف باسم الإناسة السياسية.

(1) تعود الطبعة الأولى من كتاب **المجتمع القديم** (*Ancient Society*) إلى العام 1877. لم يُترجَم الكتاب إلى الفرنسية إلا بعد مائة سنة فقد صدر عن منشورات (Anthropos) سنة 1976 بعدما نقله إلى الفرنسية (H. Jaouiche) تحت عنوان (*La société archaïque*). قدَّم لهذه الترجمة ووضع حواشيها راؤول مكاريوس (Raoul Makarius). أما المقدمة التي نستشهد بمقتطفات منها فهي من وضع مورغان.

وقطع المراحل عينها من الحالة الوحشية إلى المدنية. ويشدد مورغان على أن القارة الأميركية هي «الأكثر غنى بالمعطيات الإثنولوجية»، وعلى أن «تجربة القبائل الهندية تقدم صورةً صادقة إلى هذا الحد أو ذاك لتاريخ أجدادنا وتجاربهم في ظروف مختلفة»:

«ولكونهم جزءاً من **تاريخ** الإنسانية، فإن أنظمتهم وتقنياتهم ومخترعاتهم وتجربتهم العملية ذات قيمة كبرى تتجاوز في أهميتها قيمة العرق الهندي بمفرده»[(2)].

من خلال هذا التشديد تظهر غاية الكتاب: إعادة تركيب تاريخ الإنسانية منذ نشوئها استناداً إلى المعطيات التي تقدمها النياسة، ومواكبة مسارها وتطوراتها، والعمل على سد الثغرات الفاصلة بين مختلف مراحلها، وتسمية كل مرحلة منها باسم وفقاً لما يقتضيه تقليد المؤرخين. وقد عمد مورغان بالفعل إلى تتبع المراحل المتعاقبة، فاستخدامه عبارات مثل «مرحلة» و«مدة»[(*)] يدل على عزمه على تأريخ الخطاب النياسي، فعرّف جميع التشكيلات الاجتماعية من أكثرها بساطة إلى أكثرها تعقيداً، ورتب مواقعها بحسب علاقة بعضها ببعض.

بذلك يظهر عامل آخر في التأريخ: للإنسانية تطورها وتقدمها المتواصل، والمجتمعات الأكثر تعقيداً التي ترِث من سابقيها هي

---

(2) Lewis Henry Morgan, *La société archaïque*, traduit de l'américain par Halie Jaouiche; présentation et introductions de Raoul Makarius (Paris: Editions Anthropos, 1976).

(*) المدة هي البرهة من الدهر يقع على القليل والكثير، وهي الغاية من الزمان والمكان: «لهذه الأمة والأرض مدة».

بالضرورة في زمن أكثر قرباً من الحالة المدنية. ومعلوم أن فلسفة مورغان التطورية أثارت صخباً واستياءً لأسباب شتى. ولا يفيد في شيء أن نستعرض هاهنا المجادلات التي ثارت من حولها ولا سيما النقد الذي وجهه «راؤول مكاريوس» (Raoul Makarius): كان هذا النقد يستهدف كارل ماركس من خلال توجهه إلى مورغان ونقض مقولة «التطور والتقدم» في تاريخ المجتمعات الإنسانية. حتى في العام 1939 وفي مؤتمر عُقد في شيكاغو، كانت كلمة «تطورية» موضع هجوم وتنديد. فقد وصفها المؤتمرون بـ «الدنيئة والخطيرة» واقترحوا استبدالها بكلمة «نمو»[3]. والحق، إن مقولة التطورية، بصرف النظر عن سياقها الماركسي، تنطوي على رأي واضح في طبيعة المجتمعات الإنسانية، وتشدد على التغيرات التي لحقت بها من غير الإعلان عن ذلك الرأي وصوغه بكلام واضح صريح؛ فوتيرة التطور ومراحله يمكن لها أن تتغيّر، أما التطور عينه فلا، إذ إنَّه القانون، والتاريخ مفتوح على التطور إلى الأبد. علاوةً على ذلك، تلحظ التطورية تفاوتاً في المستويات بين المجتمعات، لكنها لا تعزو ذلك التفاوت إلى أسباب عنصرية أو إلى عوامل ملازمة لطبيعة تلك المجتمعات الفِطرية. باختصار، تجعل التطورية من **الاكتمالية** أساساً لتاريخ الجنس البشري.

لم تكن الفكرة جديدة بحدّ ذاتها، ولم تكن أيضاً ذات طبيعة مادية مخصوصة. ويعبّر مورغان عن ذلك في القسم الأول من كتابه بقوله: «كان الإنسان منذ بداية تاريخه ما سيكونه لاحقاً بالضرورة»[4].

(3) المصدر نفسه، انظر المقدمة؛ ص 21، والحاشيتين 21 و22. وانظر أيضاً الصفحتين 40 و41.

(4) المصدر نفسه، ص 39.

كان روسو يرى أن الكمالية تُنبيءُ بأن الإنسان الطبيعي ينطوي على صيرورة وأن التاريخ هو مجرى المدنية (الحضارة) البطيء - ومجرى الانحراف عنها أيضاً - وهو الذي يمنح البشر القدرة على أن يكونوا «كل ما يمكن لهم أن يكونوا، خيراً أم شراً»[5]. وتدل خلاصة **المجتمع القديم** على أن تصور مورغان للتاريخ شديد الشبه بتصور روسو، ويرى مورغان، مثل روسو أيضاً، أن التاريخ تحت عناية الإرادة الإلهية. فولادة المدنية (الحضارة) وفقاً لمشيئة تلك العناية وفي حقبة تاريخية مقدرة سلفاً. والمحن المختلفة التي اجتازتها الإنسانية هي «جزء من مخطط إلهي يهدف إلى جعل الإنسان الوحشي بربرياً (برياً) ثم إلى جعل الإنسان البري حضرياً (مدنياً)» على حد قول مورغان[6]. حتى ليجدر بنا أن نقول إن حرية البشر بقضها وقضيضها ليست إلا أضحية يضحى بها وتُقدَّم قرباناً أمام الله مهندس كل شيء ومُنشئ كل شيء ومسير كل شيء، أمام فاطر كل شيء، هذا الخالق الذي نُدعى إلى إجلاله والتسبيح بحمده في الصفحة الأخيرة من كتاب يقع في ستمئة وثلاث وأربعين صفحة لم تَرد على امتداد صفحاته كلها كلمةً واحدة عن الله ولا عن المشيئة الإلهية أو العناية الربانية، ولا عن تاريخ تُسيّره قوانين علوية: ثمة عبارات توحي بأن تطور «الفكر الإنساني» وتفتُّح «بذور الأفكار» ونموها هما في أصل التقدم الذي أنجزته الإنسانية، لا نجدها إلا في بداية الكتاب، وهي لا تحكم تحليله ولا توجهه من منظور يهدف إلى غاية محددة. أفلا تهدف الصفحة الأخيرة من الكتاب إلى اتقاء أيّ تهمة لاحقة بأنه كتاب

(5) Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes* ([s. l.]: Ed. Pléïade, [s. d.]), tome 3: *Fragments sur l'influence des climates*, p. 533.

(6) المصدر نفسه، ص 643.

مادي النزعة؟ يمكن لنا أن نظن أيضاً أن مورغان سعى إلى تجنب اختلاط «التأمل» بنسيج كتاب أراده أن يكون علمياً وأن يكون التاريخ والنياسة وحدهما المعنيَّين فيه.

والحق، إن الطابع المنتظم للعمل الذي قام به مورغان هو ما يوحي بأن كتابه إنما يقوم على ترسيمة ذات غاية معينة. أما في واقع الأمر فإن عزمه على تصنيف كل المجتمعات البشرية والبحث عنها في حقب التاريخ البشري كلها، هو وحده الجوهر الحقيقي لمشروعه الفلسفي الأصيل؛ وهو مشروع يستأثر باهتمامنا هنا بمقدار ما يطرح التاريخ والنياسة على بساط البحث ليعيد النظر فيهما في آن معاً: فهو يعالج فكرة تاريخيةِ كل جماعة عرقية (إثنية) ويجعل من النياسة علماً رديفاً للتاريخ. وفيما يتعدى هذه المسألة، تبدأ التطورية فعلها الكبير وهو صوغ نظرية التغير على مدى المجتمعات البشرية جميعاً.

مجتمعات في التاريخ

أول ما ندين به لمورغان هو الفكرة بالغة الوضوح ـ وعلينا التذكير بذلك لأن الفكرة صارت بديهية اليوم ـ فكرة أن كل مجتمع إنما هو **في التاريخ** وبأنه **يتغيّر** .تفاصح «ليفي ستراوس» مرةً وقال إن ذلك هو «البداهة عينها»(7)، لكن مورغان هو الذي انتشل هذه البداهة من مستنقع الأحكام المسبقة والأفكار الجاهزة، وحلل المجتمعات الإنسانية من داخلها، وبلور القانون العام للتطور الذي «يحكمها»، على حد تعبير «مونتسكيو» الذي استخدم هذه العبارة في مؤلّفه **روح الشرائع**. والمنهج الذي يعتمده شبيه أيضاً بمنهج مونتسكيو؛ لأن مورغان كان يسعى إلى وضع نظرية في المجتمعات،

(7) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 310.

مثلما كان مونتسكيو يسعى إلى وضع نظرية في أنظمة الحكم. وما دامت هذه النظرية غير مُثبتة في الوقائع الفعلية، فإن عبارات مجازية مثل «حكم» و«قيادة» تتجنب التوضيح السريع، وتترك الفكرة معلقة طيلة المدة التي يستغرقها الوصف الصادر عن المعاينة والملاحظة.

المصادر لدى إثنولوجيٍّ مثل مورغان قليلة العدد، فما تمكن من معاينتها بنفسه كان منطلق تفكيره، إلا فيما عنى الحالة الوحشية التي يتناولها التصور أكثر مما يتناولها الوصف الدقيق. ولكن بفضل قواعد التحليل التي اعتمدها مورغان والتي تقوم على اعتبار تاريخ الإنسانية كلاً واحداً ومستمراً، لا **ننطلق** في واقع الأمر من الحالة البدائية وإنما **نرجع** إليها باستمرار، فمعرفة المراحل التي قطعتها الإنسانية معرفةً جلية يمكنها وحدَها أن تحل لغز العصور الأولى التي هي واقع تاريخي أكثر مما هي حالة يمكن للنياسة أن تتناولها. فقد عرفت البشرية بأكملها تلك المرحلة زمناً طويلاً، وتلك هي المسلَّمة التي يؤسس عليها مورغان خطابه حين يتناول تاريخ البشرية جمعاء:

«إذا رجعنا إلى العصور البدائية للإنسانية على طول الطرق المختلفة التي سلكتها خلال تقدمها [...] فسنرى أن [...] جذور الأنظمة الحديثة تغوص في المرحلة البربرية، وهذه الجذور ذاتها تمتد إلى المرحلة التي قبلها، مرحلة الحالة الوحشية» (ص 2).

«العصور البدائية» هي تلك الأزمنة التي يجد المؤرخ نفسه ملزماً بالكلام عنها حين يتحدث عن أصل البشرية، و«الحالة الوحشية» هي تلك «البدائية» عينها ولكن كما تتناولها لغة النياسة الوصفية. ووجود هذه التسمية الثانية عند مورغان لا يدل (وجود التسمية هو المعني هنا) أبداً على تأرجحه بين خطابين، بل إنه خلافاً لذلك يُبرز رغبته في صهرهما معاً، وفي دمج المواد النياسية مع تصور للزمن هو الأداة الأساسية التي يستخدمها المؤرخ.

لدراسة مقارنة لوسائل العيش والتقنيات والأنظمة، يقترح مورغان تقسيماً على «مراحل إثنية» (ص 7) «تمثل كل مرحلة منها حالة مجتمع متميزة بنمط عيشها» (ص 7). لكن ما يبدو أنه ليس أكثر من طريقة لتيسير العمل اعتمدها مورغان من أجل الوصف، يقوم في حقيقة الأمر بوظيفة نظرية يتبدى وضوحها منذ البداية. تحل تقسيمات الخطاب التاريخي التقليدية محل تعاقب «الأزمنة» التي ترسم عند روسو الفلكَ الذي تدور فيه المجتمعات البشرية، كما إن التقسيم إلى مراحل يقطّع تاريخها على نحو مختلف. لم تعد الحركة ولا الإيقاع، ينمّان عن أن تردد البشر أمام التغير وأمام التاريخ الذي في **الخطاب** الثاني، يؤخر كل ثورة. «مراحل» و«مُدد» تدل على كثافة أكبر للزمن، وعلى احتلال أوسع للمدى: تدفق المعارف وأهمية الأبحاث والدراسات يتيحان تصوير هذه اللوحة المرسومة بطلاقة ومرح، كما يتيحان تسلسل الأحداث المقطع على نحو منهجي، والمعروض بمهارة علمية فائقة[8].

عوضاً عن استخدام تسميات مثل العصور الحجرية والبرونزية والحديدية التي أطلقها علماء آثار (أركيولوجيون) دانمركيون يستخدم مورغان تسميات **المراحل العِرقية**، ثم يقسم هذه الفترات إلى «مراحل» تتناسب مع حالات المجتمع المختلفة في كل مرحلة، وهي «المرحلة الدنيا، والمرحلة الوسطى، والمرحلة العليا». وبذا تتضمن الحالة الوحشية والبربرية والمدنية عدة مراحل طويلة وأخرى «قصيرة» حيث إنه كلما ظهر نقص في الشواهد التاريخية، تسجل في الزمن فترات من التقدم الإنساني: وبذلك تتكون لدينا المراحل الدنيا

(8) مؤقتاً، نؤجل البحث في الجوانب الفلسفية لهذا التحول.

والوسطى والعليا في الحالة الوحشية، والمراحل الدنيا والوسطى والعليا في الحالة البربرية، والمرحلتان القديمة والحديثة في الحالة المدنية(*).

«يتيح هذا التقسيم إلى مراحل عرقية دراسة مجتمع معين تبعاً لمستوى تطوره، ويجعله موضوعاً مستقلاً للدراسة والبحث» (ص 11). إلا أن هذا التسلسل مزدوج، إذ يقابل المرحلة الحالية من الحالة الوحشية «المرحلة العليا من الحالة الوحشية» ويقابل «المرحلة الحالية من البربرية» «المرحلة العليا من البربرية». فالمطلوب هو التوفيق بين «مستويات التطور» والمراحل الزمنية التي نجهل مدتها الحقيقية. فالمرحلة الدنيا من الحالة الوحشية تمتد من «طفولة الجنس البشري إلى بداية المرحلة التي تليها». أما المراحل الأخرى، فتعيين زمن بدايتها أكثر سهولةً من تعيين زمن الانتقال منها إلى المرحلة التي بعدها: يمكن لنا أن نحدد نقطة بداية المرحلة الدنيا من البربرية بـ

(*) يميز مورغان في نظريته المعروفة باسم «التطورية» (évolutionnisme) بين ثلاث مراحل أساسية في تطور أي مجتمع من المجتمعات البشرية سواء أكان وحشياً أم بربرياً أم مدنياً: ففي الحالة الوحشية ثلاث مراحل: المرحلة الدنيا وتتميز تقنياً بالقطاف (أوراق النباتات وجذورها) وبداية الكلام المنطوق، كما تتميز اجتماعياً بالزواج بين الإخوة والأخوات (عائلة الدم الواحد). والمرحلة الوسطى وتتميز تقنياً بالنار والطهي، والصيد (على زوارق من جذوع الشجر) كما تتميز من حيث النظام الاجتماعي السياسي بتنظيم العائلة على أساس المرأة لا الرجل، فكان للمرأة أن تتزوج من جميع أزواج شقيقاتها والرجل من جميع زوجات أشقائه. ثم المرحلة العليا وتتميز باختراع القوس والنشاب والآنية الخشبية والسلال المصنوعة من لحاء الشجر. والمراحل الثلاث في الحالة البربرية هي أيضاً: المرحلة الدنيا التي تتميز باختراع صناعة الفخار والخزف وتدجين الحيوانات وبداية الزراعة. والمرحلة الوسطى: تربية الحيوانات الداجنة، استخدام نظام الري في الزراعة، بداية التعرف على المعادن (عدا الحديد). والمرحلة العليا: تذويب المعادن واكتشاف الحديد، اختراع المحراث (سكة الفلاحة) يجره حيوان. أما الحالة المدنية فتتميز باختراع الكتابة الأبجدية، الزراعة على نطاق واسع، وفرة وسائل العيش، الإفادة من أشجار الغابات، تزايد سريع في عدد سكان العالم، انتشار الصناعات، وظهور الفنون.

«إبداع صناعة الفخار الخزف (الخِزافة)» أو «تدجين الحيوانات» بوصفه حدثاً أساسياً في المرحلة الوسطى من البربرية، أما الانتقال من مرحلة إلى أخرى فيبقى غير محدد. تبدأ المرحلة العليا من الحالة الوحشية باختراع القوس والنشاب وتنتهي بـ (لا نعلم أين). ويعني ذلك أن كل حدث ضخم في تاريخ الإنسانية يكون حداً يختتم المرحلة التي سبقته من دون أن تكون لحظة الانتقال من مرحلة إلى أخرى قابلة للتحديد. فهل في ذلك «ثورات» بالمعنى الذي يذهب إليه روسو؟ الجواب: نعم، بمعنى معين، حتى لو لم تكن جميع «الاختراعات» التي تضع حدّاً لوضع كان سائداً قبل ظهورها، هي عينها (وبخاصة فيما عنى فن صناعة الفخار). بيد أن الهم الأساسي الذي كان مورغان يحرص عليه هو عدم وضع تسلسل جامد ومتصلب للأحداث التاريخية، حيث إن المؤرخين يجهلون أنماط وجود المجتمعات الأولى. لذا، فإن تعيين بداية كل مرحلة أيسر من تعيين زمن نهايتها، لأن كل شيء يتغير، بالتأكيد، ولكن على خلفية استمرار لا ينقطع. على أنه يمكن أن يكون هناك قبائل أو أمم تقطن القارة عينها أو تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة، لكنها تتفاوت من حيث مستوى التطور الذي بلغه كل منها وفي مدة زمنية واحدة» (ص 12): ما يهم وقتئذ هو الوضع الفعلي لكل قبيلة من حيث «الواقع المادي» أما الزمن فلا يهم لأنه «مجرد»(*). ثمة إذاً عدم اكتمال وتقلب في كل مجتمع بوصفه كائناً في المدة الزمنية، و«المرحلة» هي تحديداً ذلك الزمن المعلق الذي يفلت من حسابات الفترات ومن أخبار التاريخ.

كذلك، تبقى خطوط الفصل بين المراحل باهتة، فاختراع

(*) immateriel (غير مادي): ومعناها الفلسفي كل ما هو ليس محلاً لجوهر ولا حالاً في جوهر آخر: لاجسماني، أثيري، روحي... إلخ.

صناعة الفخار لا يَعني إلا الانتقال من حالة الوحشية إلى حالة البربرية في نسَق الاحتمالات. وكما تُعد القبائل التي لا تعرف صناعة الخزف «وحشية»، كذلك فإن القبائل التي «ليست لديها أبجدية صوتية ولا عرفت الكتابة» لابدّ أن تُعَد بربرية. وتيسيراً للتحليل، يقسم مورغان تلك المُدَد ذات الفترات الزمنية الطويلة إلى «مراحل» دنيا ووسطى وعليا، فيتيح ذلك دراسة كل مجتمع في مدة معينة من تطوره، بصرف النظر عن تقدمه السابق أو اللاحق، فلا يؤخذ بالحسبان إلا حالته المخصوصة. وباختصار، فإن للمراحل وظيفة تصنيفية، لكنها أيضاً أدوات عن العادات والتقاليد غير طيّعة في يد الباحث لمعاينتها ووصفها.

يهدف كتاب مورغان إلى البحث عن «القبائل والأمم التي تجلَّتْ فيها على أفضل نحو كل مرحلة من تلك المراحل» (ص 16)، وإلى التحقق من صحة النظرية التي يقترحها وتبويب «الاختراعات» وترافقها مع الفنون المشتق بعضها من بعض، التي تهيئ للانتقال إلى المرحلة اللاحقة. ليس منهج مورغان تجريبياً، فالمجتمعات التي تهمه هي «نماذج» أو «أمثلة» من داخل المراحل العرقية المدروسة. يبدأ مورغان بالكتل الكبرى: مازالت أفريقيا (ص 16) «مدى من الفوضى العرقية في حالتَيْ الوحشية والبربرية»، أما أستراليا وبولينيزيا فمازالتا في الحالة الوحشية». ويقدم هنود أميركا نماذج عن الحالات الثلاث، فإذا أضفنا إليهم قبائل الإغريق والرومان والجرمان القديمة، تكونت لدينا الفكرة الصحيحة عن مراحل التطور الست التي مرت بها الإنسانية، وبات «يحق القول إن جملة تجاربها التاريخية تمثل تجربة الأسرة الإنسانية منذ المرحلة الوسطى في الحالة البربرية حتى نهاية الحضارة القديمة» (ص 17 ـ 18).

ينتج عن ذلك أن الآريين (الهنود الأوروبيين) يمكن لهم أن

يعثروا، لدى سكان أميركا الأصليين، على نمط عيش أجدادهم القدماء: لديهم التقنيات عينها والأنظمة عينها. النياسة التوصيفية، هي بهذا المعنى، إسهام في صنع التاريخ، فهي رجوع إلى أصول مجتمعها نفسه، وهي أتاحت الحصول على أداة لفهم الماضي، والانطلاق من الأزمنة التاريخية نحو «اللاتاريخ» حينما كانت تتهيأ في ذلك الزمن شروط التقدم الإنساني.

الأنظمة/ المؤسسات

أتاح الصيد والقنص للبشر أن ينتشروا على سطح الأرض وأن يتحرروا من ضغوط البيئة والمناخ. وأتاح لهم تدجين الحيوانات أن يتحرروا من ضغوط العوز والفاقة، كما أتاح لهم اختراع المحراث للحصول على موارد عيش جديدة، وتكاثر السكان هو بحد ذاته ظاهرة سياسية. ولابدّ أن نعلم قبل كل شيء أن التغيرات والتحولات المختلفة التي طرأت على نمط العيش وموارده تندمج ـ في رأي مورغان ـ اندماجاً تاماً بعلاقات البشر فيما بينهم، لكنه يتجنب الكلام المباشر والصريح حول علاقات السيطرة والغلبة داخل هذه العلاقات. فما كان يهم مورغان في المقام الأول هو «أشكال العائلة» التي تحتل دراستها جملة القسم الثاني من الكتاب. وهذه الأشكال هي الآتية:

– عائلة الدم الواحد (la famille consanguine) أو النظام الماليزي (زواج الأخوة والأخوات داخل الجماعة الواحدة) وهو أقدم أشكال العائلة.

– العائلة البوناليونية (punaluenne) (للمرأة أن تتزوج بجميع أزواج شقيقاتها وللرجل أن يتزوج بجميع زوجات أشقائه).

ينتمي هذان الشكلان من أشكال العائلة إلى الحالة الوحشية.

- عائلة الزواج من دون تساكُن (sundyasmienne) وتقوم على قِران رجل وامرأة من دون أي سكن مشترك خاص بهما وحدهما.

- العائلة البطريركية (الأبوية): وتقوم على زواج رجل واحد بنساء عدة، لكن هذا النوع من العائلة ـ كما يوضح مورغان ـ لم يكن واسع الانتشار.

- العائلة الأحادية: زواج رجل واحد بامرأة واحدة. وميزة هذه العائلة السكن المشترك بين الرجل والمرأة.

أثار تأريخ الأنظمة الإنسانية على هذا النحو في زمن مورغان صخباً واستياءً، وكان له وقع الفضيحة: فهو يضيف إلى العائلة الأحادية التي كانت تعتبر الشكل الوحيد و«الطبيعي» للجنس البشري، أشكالاً أخرى تعاقبت خلال التاريخ من دون أن يستبعد أشكال علاقات جنسية بدائية من لواط ومجون بين أفراد العائلة الواحدة، وهو ما يُشار إليه بنظام «مالي». كان ثمة سبب آخر للفضيحة: فالعلاقات الجنسية كانت تتصل بجملة الشروط المادية في مرحلة معينة، إذ يُفاجئ مورغان القارئ بقوله، في القسم الأول من كتابه، هذا الكتاب يهدم الترسيمة المثالية التي تُظهر التقدم الإنساني وكأنه يتم انطلاقاً من تأسيس العائلات عَبر تكيف (تأقلم) بطيء مع البيئة والمناخ.

يرى مورغان أن كل مرحلة تتضمن عناصر لا يمكن فصل بعضها عن بعض، فإذا أُسقط منها عنصر واحد باتت تستعصي على الفهم. فهو يقول عن «أنظمة القرابة الدموية»: «لا يمكن تبني هذه الأنظمة أو رفضها أو تعديلها بحسب الرغبة؛ فهذه الأنظمة تتعين أصلاً بتحركات المجتمع العضوية التي تملي التغيرات المهمة في شروط الحياة وظروفها» (ص 455 ـ 456).

لابدّ إذاً من وضع الوقائع المُتفحصة والملحوظة في مكانها

الصحيح قبل الإقدام على أيّ بناء فكري، ولابدّ أيضاً من جعل النياسة التوصيفية (أي توصيف الجماعات العرقية التي تعاينها وتدرسها) علماً صحيحاً موضوعه ليس الماضي الميت كلية، بل جماعات إنسانية حية.

يستعين مورغان بمنهج يعيد من خلاله تركيب العصور البدائية منهج يقوم على استبعاد كل ما يجب إلحاقه بالمراحل اللاحقة(9) وبخاصة ما تعلق بالمرحلة الدنيا من البربرية التي يتناولها، هي الأخرى، بمنهج الاستبعاد انطلاقاً من مرحلة البربرية الوسطى. يقول مورغان:

«[...] فلنستبعد من جملة المكتسبات الإنسانية الانتظام في أشكال وجود جماعي عِرقي كالجماعات العشيرية والقبائل والعائلات على نمط العائلة القائمة على الزواج من دون تساكُن، واستبعدنا عبادة العناصر الطبيعية في شكلها البدائي، واللغة المقطعية، والقوس والنشاب، والأدوات الحجرية، والأثواب الجلدية، والعائلة المبنية على زواج الأشقاء والشقيقات، والتنظيم المبني على الجنس، [...] واستبعدنا أيضاً العائلة القائمة على أساس التحدر من صلب الأب نفسه، واللغة وحيدة المقطع، وعبادة الأشياء، وأكل لحوم البشر، ومعرفة النار واستخدامها، واستبعدنا أخيراً لغة الإشارات» (ص 38)، فحينذاك نحصل على الفكرة الصحيحة عن «مرحلة طفولة الجنس البشري». لم يكن التفكير معروفاً بعد لدى ذلك الإنسان/ الطفل، ولا التصورات التي تتجسد على شكل أنظمة، ولا الاختراعات والاكتشافات. ولئن كان ذلك الإنسان/ الطفل يقف على عتبة التاريخ، فلا ننسى أنه «بالضرورة كان كل ما سيكونه في ما بعد».

---

(9) وهي توجد مرقمة في الفصل الثالث من: Morgan, *La société archaïque.*

تلك الحيوية (الديناميك) هي التي تولّد الانطباع بأن تاريخ الإنسان إنما يبدأ من هنا: حتى لو كان ذلك الطّور قد دام ستين ألف سنة، فلا يجوز أن نتصور أن تلك المدة الزمنية لا وجود لها في المائة ألف سنة التي هي عمر البشرية على وجه الأرض، ولا يمكن أن نتصور الأرض من دون تلك الكائنات البدائية التي استطاعت أن تستولي على النار وأن تسخرها، واستطاعت أن تمارس الصيد وتسعى إلى لغة واضحة النطق. تتيح سيرورة بهذا البطء قياس مدى صعوبة الاكتشافات والاختراعات الأولى «من دون أن يكون هناك أي سند على الإطلاق تقريباً يؤازر الجهد الفكري». على أن مورغان لا يُثني على مرحلة البربرية، فهو يرى أن الوحشية هي مرحلة «القحط» الذي تحدث عنه شعراء العصور القديمة وفلاسفتها: فهي المرحلة التي عاش فيها البشر في ظل انعدام جميع أنواع التقدم الذي أحرزته البشرية فيما بعد. ولا يتصور مورغان بذلك مشهداً خيالياً بل يصور مرحلةً من مراحل سيرورة الإنسان وهي مرحلة البداية التي كانت ضرورية لجميع المراحل الأخرى.

من البديهي أن تكون لدى الإنسان في تلك المرحلة «دونية عقلية ومعنوية» تشهد عليها بقايا أدواته وآثار هيكله العظمي، كما تشهد عليها الظروف الحالية التي تعيشها القبائل المنكفئة على نفسها والمنعزلة وكأنها «من آثار الماضي»، ولكن تلك المدة المديدة شهدت تطور اللغة لتغدو لغة مقطعية، كما ظهرت خلالها أشكال عدة لتنظيم العائلة والانتظام في أشكال الوجود الجماعي المختلفة. وهكذا، فإن المؤرخ لا يهتم كثيراً بطول مدى تلك المدة الزمنية بقدر ما يهتم بتلك المدة الزمنية الطويلة لأنها كانت ضرورة لابدّ منها لحدوث الخطوات الأولى في تقدم الإنسانية. بطبيعة الحال، لم يكن ممكناً في الوقت الذي وضع فيه مورغان كتابه هذا، قياس مدى تلك

المدة إلا على نحو تقريبي إذ لم يكن هناك سوى بعض الآثار ونموذج لشعوب مازالت وحشية. غير أن مفهوم «الوحشية» ذاته يتيح لنا أن نصل بالتاريخ، ما قبل التاريخ الذي يلفه غموض شديد.

قوانين القرابة وتاريخ الإنسانية البدائي

علاوةً على ذلك، فإن أسلوب مورغان في توصيف كل مرحلة يبرز بوضوح خطوط تطور متوازية حيث يصف صعيد التقنيات في كل نظام ثم صعيد العائلة فصعيد الأنظمة/ المؤسسات والسلطة. ليس ثمة، بين هذه المستويات المختلفة، علاقة سببية مباشرة بين الأسباب والنتائج، بل علاقات متعددة ومعقدة يمتد تأثيرها داخل المراحل المتتالية يرجع مورغان، في الفصل الذي يحمل عنوان «تنظيم المجتمع على أساس الجنس»[10]، إلى مجتمعات سحيقة القِدَم حيث كانت «الطبقات مقسمة تبعاً للجنس» وهي مجتمعات كانت تحتضن «البذرة» الأساسية لمبدأ العشير. في زمن مورغان، كان في النياسة قناعة راسخة بأن العائلة الأحادية (monogame) هي أساس المجتمعات كلها، إذ لم يكن علم الأعراق يهتم بتفحص علاقات القرابة الحقيقية لدى القبائل التي تعيش الحالة البدائية القديمة. كان مورغان يرى أن شكل العائلة الأول هو **عائلة الدم الواحد القائمة على زواج الأخوة والأخوات** داخل الجماعة الواحدة. بعد ذلك يأتي نظام العائلة القائم على زواج الأشقاء والشقيقات المذكور آنفاً. يعتمد سكان أستراليا الأصليون شكل العائلة الثاني، كما نعثر لديهم على بقايا نظام أكثر قدماً يرجح أنه نظام جملة المجتمعات البدائية الأولى. ويتيح لنا هؤلاء الأستراليون الرجوع إلى المراحل الأولى للانتظام في أعراق، لا بل إلى «تنظيم قديم يعود إلى أبعد من ذلك، أي إلى

(10) المصدر نفسه، القسم الثاني، الفصل الأول.

التنظيم القائم على أساس جنسي»، وذلك بمقدار ما يكون مستوى تطورهم أدنى من مستوى تطور سائر الجماعات البشرية المعروفة. وفيما عنى نظام الزواج البدائي، يلاحظ مورغان أن هذا النظام يشبه زواج المجون، إلا أنه، بوصفه «موضوع تنظيم عضوي»، فلا يمتزج به. لذا يجب ألا نتردد في أن نستنتج من نظامي عائلة الدم الواحد والمصاهرة (القرابة) الكائنين قرب سيدني، أن ما يجري حالياً للأستراليين جرى لجميع الجماعات البشرية، بمقدار ما كان يمليه توسعها في المكان. يفترض التقدم الاجتماعي تغيراً في أنظمة القرابة، فكان على الزواج الجماعي أن يحل محله زواج الدم الواحد في المجتمع الموسع.

ويقول مورغان إننا إذا جهلنا قواعد القرابة، فلن نتمكن من إعادة رسم «تاريخ الإنسانية البدائي»: فما كان مورغان يرمي إلى إبرازه من وراء مثال أستراليا، هو أن المجتمعات جميعاً كانت مرصودة للزوال، وأن أيّ جماعة لم يكن بمكنتها أن تعيش وتبقى من دون مؤسسات/ أنظمة ثابتة، وأولها الزواج الذي عيّن قواعد التبادل بين الأشخاص ثم بين العائلات. كان للأنظمة/ المؤسسات الأولى طابعٌ فطريٌّ قبل ظهور العشير التي كانت هي في أساس الأنظمة/ المؤسسات السياسية جميعاً.

هكذا، شيئاً فشيئاً برزت طموحات النياسة التي كانت تتناول تطوراً طبيعياً ومنطقياً هو تطور الدماغ ذاته، «تطور جنس واحد يدوم بالأشخاص، وينمو بفضل التجربة والممارسة» (ص 66). مشروع شامل يمتد على الأنشطة البشرية جميعاً من الابتكارات البدائية الأولى إلى الأشكال الحديثة لتنظيم المجتمعات: يرى مورغان أن كل تطورات الفكر الإنساني هي وحدة واحدة، كل تفصيل فيها مهما كان

بسيطاً ضروري من أجل فهم التفاصيل الأخرى. من الواضح أن فكرة التاريخ الإنساني التي أكد مورغان منذ البداية أنها مسلمة دفعته إلى تقريب الشقة بين المجتمعات، لما فيه إبراز للسمات المشتركة بينها جميعاً، وإلى التهوين من شأن الوقائع. ولا تكمن أهمية كتاب مورغان في تلك اللوحة التي ترسم الحضارة الإنسانية في خطوطها العريضة، بل تكمن في آفاقها ذاتها: فبصرف النظر عن الترسيمة التطورية المبسطة إلى حد بعيد لاتزال إنسانية مورغان تحتل مركز الصدارة في الأبحاث النياسية الحديثة، وهذه الإنسانية هي التي صوَّرها مورغان مفعمةً بالحيوية ومليئة بالتعقيد.

التطور

والحق أن ما عكف مورغان على دراسته هو الكيفية التي عاش بها البشر وشكلوا جماعات وعائلات ومجتمعات منتظمة، أي الخطوط العريضة لحياة الشعوب. وبذلك أفرد مورغان موقعاً مركزياً لأشكال **العشير**، وأثبت أنها ليست ناشئة من العائلة ولا متفرعة منها. فكان ذلك كما يقول مكاريوس: «إسهام عظيم في [...] فهم النظام البدائي». فقد أثبت مورغان أن الزواج في القبيلة يكون من داخلها أما في العشيرة (clan) فيكون من خارجها[11]. إن قدرة مورغان على الملاحظة الدقيقة وعلى تصور الأنظمة الاجتماعية التي لم يكن يُعرف لها آنئذ أيّ نموذج تاريخي، مكنته من إبداع منهجية تفتح المستقبل على أبحاث علمية واعدة. يتضمن نسيج الأنظمة، كما صاغه مورغان، فراغات كثيرةً، لكن نظريته في التطورية كانت أقل «بدائيةً» بكثير مما حاول البعض أن يقنعنا به. إذ يرى مورغان أن توالي واقعين متشابهين لا يدل على أن أحدهما ناشئ من

(11) المصدر نفسه، المقدمة، القسم الثاني، ص 22 و23.

الآخر، كأن ننتقل مثلاً من **العائلة** إلى **العشير** لمجرد أن الجسم الاجتماعي للعائلة نما فأصبح أكثر اتساعاً. فلكي يكون الأمر كذلك، وجب على النظامين أن يكونا من طبيعة واحدة، على حين أن العائلة بقيت على حالها داخل القبيلة التي لها وظيفة أخرى في التنظيم الاجتماعي مختلفة تماماً، بدليل أن القبيلة تسمح بالزواج من خارجها، أما العائلة فلا تسمح بالزواج إلا من داخلها. رأى مورغان في ذلك أن انقطاعاً قد حصل في النظام المفترض للأمور: يجب التنبه والحذر كي لا يقع الخلط بين طبيعة أنظمة متجاورة في سياق التطور وبين وظيفة هذه الأنظمة، وإحلال تفسيرات وترسيمات آلية محل مناهج وأساليب تحليل أخرى. بطبيعة الحال، خاصة المجتمعات هي أن تنتج كل ما هو مفيد لها، لكنها لا تفعل ذلك بناءً على نماذج معينة وقوالب جاهزة سلفاً. يتكون التطور من سلسلة من الاختراعات لكنه لا يقتضي مبدأً لتسييره إلا المزايا الخاصة بالعقل البشري.

هكذا يظهر التاريخ مكوَّناً من استمرارية متواصلة وتغيّرات مفاجئة، غير أن «الأنظمة تحمل بصمات الأزمنة التي توالت» (ص 64) ومبدأ اللاتناقض يتقاطع في مجتمع معيّن مع مفهومي المرحلة والفترة. لا يمكن الزعم بأن السكان الأصليين في أستراليا هم اليوم «في المرحلة البدائية من التطور»، فتقنياتهم وأنظمتهم تُثبت عكس ذلك، والمنهج الذي يعتمده مورغان يَحول دون قول أي شيء اعتباطاً عن أي مجتمع. إن منطق التاريخ الشامل[12] وتماسكه يعززان **السلطة** العرقية: إذ لم يعد الأمر يحتاج إلى المعاينة والرصد، بل إلى التحليل والفهم، وجعل موضوع الخطاب موضوعَ معرفة. مع مورغان بزغت

(12) وهو شيء آخر يختلف اختلافاً تاماً عن التاريخ الشامل.

علمية(*) كان لابدّ أن يكون الاشتغال بالتاريخ جزءاً منها، لأن أساس تحليل المجتمعات من أكثرها بدائية إلى أكثرها مدنيةً هو هو لا يتغير.

درس في الإثنولوجيا

حتى لو بات اليوم ممكناً القول مورغان وقع في أكثر من خطأ خلال أبحاثه[13]، فحسبه أنه **فكّر** بالطريقة نفسها لفهم مختلف مراحل تاريخ البشرية: لكي يبقى النظام/ المؤسسة ويدوم، ينبغي أن يتجاوب مع «حاجات» المجتمع الذي ظهر فيه. وقد وجد التنظيم العشيري طيلة مراحل البربرية الثلاث، ثم اندثر عندما لم يعد يلبّي حاجات القبائل المتقدمة والتي دخلت في المدنية (ص 70). ولكي يبيّن مورغان دور **العشير** يعمد إلى البدء من العصور القديمة وصولاً إلى المجتمع السياسي. ومع أن المجتمع العشيري المعروف بالتسمية اللاتينية (societas) ظل يتطور طيلة مدة البربرية، فإنه يختلف عن المجتمع السياسي المعروف بتسمية لاتينية أخرى هي (civitas). يؤكد مورغان أن «مرحلة عرقية بأكملها فصلت قبائل الهنود الأميركيين المتقدمين عن بداية المدنية» (ص 72) ويُثبت صحة ما يذهب إليه بقبائل الإيركوا التي انتقلت من نظام العشير إلى نظام التحالف. وتدل تقنياتهم على أنهم كانوا يعيشون في المرحلة الدنيا من البربرية. ويبين تعداد «حقوقهم وامتيازاتهم وواجباتهم» في عشر نقاط كيف أن العشير اتخذ أساساً لتكوين أفخاذ القبيلة والقبيلة وحلف القبائل. على

(*) أول تحليل علمي للقرابة ظهر في تاريخ العلم كان على يد مورغان، وكذلك أول دراسة أنثروبولوجية للمجتمع. في هذه الدراسة يقارن مورغان بين الأنظمة/ المؤسسات الاجتماعية في العهود الكلاسيكية في الغرب وبين الأنظمة/ المؤسسات لدى الشعوب البدائية المعاصرة، ساعياً إلى العثور في الأولى على مفاتيح فهم الأخرى.

(13) انظر التوضيحات التي يقدمها راؤول مكاريوس في المقدمة، من المصدر نفسه.

أنه لابدّ من التذكير هنا بأن مورغان يعتبر أن المبدأ العشيري يبقى من بعد ظهوره عاملاً فاعلاً بأشكال متفاوتة من حيث التطور. ولئن كان الأمر كذلك، فلأن العشير كانت ملائماً جداً لحاجات الإنسانية في حالتيها الوحشية والبربرية.

هذا النمط التحليلي أوصل مورغان إلى تفحص أشكال الحياة الدينية والسياسية عن كثب لدى شعب الأيركوا، وإلى تفحص العلاقات بين الأفراد بوصف كل منهم شخصاً مستقلاً وبوصفه عضو عشير في آن معاً: والحق أن ثمة مواقف كثيرة يلعب فيها الفخذ (phratrie) الدور الأساسي، ليمارس سلطةً معينة على الجماعة. وليس هناك إلا القليل من المواقف العائدة إلى الحيز الفردي الخاص. فالاحتفالات وأعمال القتل وطقوس الحزن وانتخاب الزعماء، و«الأسرار (التمثيليات الدينية)» كلها تعود إلى فخذ القبيلة. لكن فخذ القبيلة لا يمارس أيّ وظيفة «حكومية» بالمعنى الفعلي للكلمة فهذه الوظيفة من اختصاص العشير، لكن فخذ القبيلة يتدخل على نطاق واسع في الحياة الاجتماعية.

لئن كان يمكن بسهولة إعادة تركيب جملة الأنظمة/ المؤسسات(*) على صعيد الحلف (حلف القبائل أو الجماعات) فقد

(*) تستخدم المؤلفة كلمة institution (مؤسسة) بمعنى système (نظام أو نسق). وأحياناً بمعنى ordre (نظام أو نسق). ومع أن كلاً من هذه المفردات يحتل بطبيعة الحال حيزاً مغايراً تماماً في المعنى يتوافق مع مقتضى السياق الذي يُستخدم فيه، ويتغير حتى معنى كل منها فيتلوّن بلون السياق نفسه، فإنها تلتقي في سياقات معينة وتتقارب معانيها، وبخاصة في سياق كلام المؤلّفة عن نظام اجتماعي لا يمكن إدراكه وعقله إلا من خلال كونه مجسداً مادياً في تنظيم اجتماعي محدد أو في سلوك اجتماعي محدد. ومعنى ذلك أن النظام سواء كان خاصاً أم عاماً لا وجود له إن لم يتجسّد في تنظيم أي في مؤسسة. لذا، لم نرَ تناقضاً في اعتماد نظام حيناً ومؤسسة حيناً آخر مقابلاً لـ institution كما إننا قرنّا الكلمتين نظام ومؤسسة، نظام/ مؤسسة أحياناً، وفقاً لما يقتضيه سياق استخدام كلمة institution.

كان مورغان يعتقد أنه كانت هناك عمليات تطورية لا يمكن إلا للفكر النظري أن يتيح تصورها: كعملية التطور التي تؤدي من **حلف عَشيرين** إلى حلف أوسع (لا نعرف قبائل تتضمن الواحدة منها أقل من **عَشيرين**): «[...] عندما يزداد عدد أعضاء **العشير** تنقسم إلى قسمين، كل منهما يعود بدوره فينقسم إلى قسمين إذا زاد عدد أعضائه، ومع الزمن يتشكل من جملة هذه الجماعات فخذان أو ثلاثة أفخاذ، ليتشكل من هذه الأفخاذ قبيلة يتكلم أفرادها جميعاً اللغة عينها واللهجة عينها. ومع الزمن أيضاً، عندما تنقسم القبيلة بدورها إلى عدة قبائل تعود هذه القبائل إلى الانضواء في إطار حلف واحد (كونفدرالية). وهذا الحلف ينمو من خلال القبيلة والفخذ انطلاقاً من «**عشيرين**».

إعادة تركيب مدهشة في وقت تندر فيه معطيات التجربة: وعلى الرغم من بعض التلمس والتردد فإن «سيرورة التطور أعيد تركيبها بكل التعقيدات التي تنطوي عليها وأظهرت مآثر التاريخ الإنساني». المجتمعات التي تتعاقب زمنياً لا تتقدم جميعاً بوتيرة واحدة، ويمكن لها أن تتبع سبُلَ تطور متغايرة، حتى في مدة زمنية واحدة: كل مجتمع عائلي يتمتع بـ «البنية» عينها، لكنه يتخذ أشكالاً مختلفة «ابتداءً من شكلها القديم حتى شكلها النهائي» (ص 68) ما يدعو إلى افتراض وجود مراحل صغرى ذات طابع شبه تاريخي في تاريخ هو بالذات مقسم إلى مراحل وأعيد تركيب مجراه وحركته.

تولي نياسة مورغان مكانةً أساسية للبنى والأشكال ولا تفوتها أنماط الانتقال من شكل إلى آخر، ومن بنية إلى أخرى، بل، خلافاً لذلك، تولي تلك الأنماط أهمية خاصة. يتضمن معنى كلمة بنية عند مورغان معنى التاريخ أيضاً، والفترة عنده ليست مجرد جزء من حركة تاريخية، وهي ليست تاريخاً جامداً، ولا إسقاطاً لزمن تاريخي

على صيرورة عرقية. وعلى صعيد آخر، كل «بنية» تنطوي في ذاتها على مبدأ تغيرها لأنها تتألف من عناصر غير متجانسة، ومتراتبة، تبدأ من التقنيات وتنتهي بطقوس التبادل والتحالف. إن اكتساب نظام عملي واحد، أو ارتكاب مخالفة واحدة لقوانين الجماعة، يمكن أن يغير النظام العام والمجتمع بأكمله، ولما كان ذلك التاريخ وتلك البنية مقبولين، فإن الفترات والمراحل تكتسب انتظاماً أو يطرأ عليها ما يعكر ذلك الانتظام، فإذا استوفينا تحليل مفهوم العشير أمكن فهم منطقها الداخلي كما أمكن أيضاً تعريفها بوصفها واقعاً تاريخياً، أي حالةً في زمن عاشته الإنسانية طيلة المرحلة البربرية.

كذلك تميز كتاب مورغان، بالإضافة إلى اتساع مداه، وحيويته النظرية، باستناده إلى علم اللسانيات الذي كان ما يزال في مستهل ظهوره، فقد بحث عن «القرابات اللغوية» (ص 120) في «انشقاقات» لغات القبائل انطلاقاً من جذر مشترك فيما بينها. ثم أتاح له هذا التقارب العثور على أصل مشترك لقبائل مشتتة ومتباعدة. ثم إن «الانقسامات» اللغوية نفسها كانت عامل انفصال بين قبائل كانت موحدة قبل ذلك. وحينما تصمد لغة على مر الزمن لتلعب دور الرابط بين قبائل منتشرة على إقليم واسع فلأن «صلتها بقبيلتها الأصلية» بقيت ضرورية بالنسبة إليها بسبب قسوة ظروف عيشها (ص 124). على النقيض من ذلك، يكون تعدد اللهجات المحكية عاملاً مساعداً على نشوب الحرب. وبعامة، فإن الاستدلال على أربعة آلاف لهجة لغوية في أميركا الشمالية يساعد كثيراً على فهم انشطار لا بل تشظي القبائل، كما يساعد على فهم العداوات المتكاثرة فيما بينها. ويتكشف التاريخ الاجتماعي لهذه القبائل، على الرغم من كونها «تنظيماً بسيطاً في منتهى البساطة» عن ثراء وتعقيد شديد يتجلى في تلك الانقسامات التي لا تقف عند حد، كما يتجلى على النقيض من

ذلك، في ثبات العلاقات واستقرارها بين جماعات متباعدة جداً. والتعرف على لغاتها وسيلة تعين على فهم منطق التحولات التي حدثت في داخلها. لا يسقط مشروع مورغان الشامل ولو مرةً واحدة من حسابه العنصر البسيط الماثل في كل بنية، كما لا يسقط الكل المكون من جملة العناصر والذي يتغير إما بالتجمع وإما بالتوزع وإما بالتحول. واللغات هي أثمن أدوات العمل التي يستعين بها النيّاس لأنها تتيح له ولو جزئياً تتبعَ سبل التطور التي سلكها مجتمع أو جماعة كبيرة كانت أم صغيرة. وسنرى بعد قليل أنه لا يمكن إعادة تركيب نظام قرابة من دون الاستعانة باللغات. وذلك بالضبط ما نجح مورغان في إنجازه فكان أول من فعل ذلك.

فيما عنى **القبيلة** كان مورغان يرى أن «الحكومة ذات السلطة» ظهرت في تلك المدة، ثم حلّتْ محلها فيما بعد حكومة برأسين، أحدهما يتولى «الوظائف المدنية» والثاني «شؤون الدفاع»، ثم جاءت بعدها حكومة ذات «سلطة مثلثة»: مجلس للتشاور، ومجلس عام، ومجلس للشعب. أما «المجتمع السياسي» فلم يظهر إلا لاحقاً، مع ظهور المدنية. كان هاجس مورغان الأول ألا يغفل عن أي جانب من جوانب المجتمع في البربرية أو في الوحشية، والتي غالباً ما كانت تُطمس نهائياً مع نسبة هذا المجتمع إلى «الأزمنة الأولى» وتطبيق مقاييسها عليه.

«لم يكن لمجلس زعماء الهنود أهمية كبرى في حد ذاته، وإنما كونه البذرة التي تفتقت فيما بعد وأنبتت المجالس التشريعية الحديثة، فإن أهميته متأتية من الدور الكبير الذي لعبه في تاريخ الإنسانية» (ص 138).

يهتم الباحث النيّاس بالأشياء البسيطة، فهي بحد ذاتها مواد تاريخية وليست أشياء تافهة أو سقطاً بلا معنى، يكفي أن تُذكر

عرَضاً: ليس ثمة من أمر إنساني يكتفى بتصنيفه فحسب، كما إنه لا يمكن في المقابل فهم معنى **التصنيف** من دون أن يكون لدينا فهم صحيح للمبدأ الذي يقوم عليه. كتاب مورغان في العمق هو درس في النياسة ليتعلم منه الباحثون، ولذا كان منهم كثر حقدوا عليه؛ إذ لم تكن كمية المواد التي جمعها هائلة فحسب، بل كان يولي تلك «الآثار» أهمية فائقة لم تكن تولى لها من قبل. فلئن كانت تلك المواد تبدو بلا قيمة إذا نُظر إليها معزولةً منفصلة عن سياقها، فإنها تكتسب قيمةً كبرى وتصبح ذات شأن عندما توضع في سياق تطور المجتمعات، إذ تغدو حلقةً في سلسلة الصيرورة الإنسانية لا يمكن تعويضها.

يرى مورغان أن ثمة سيرورات «طبيعية» كإنشاء حلف بين جماعات الإيركوا: يكفي توصيفها والتماس «سعة صدر القارئ» لفهمها. وأن ثمة أحداث كبرى كوظيفة الجنرال «كبير المحاربين» (ص 168) الذي يفوق الرئيس أهميةً ومكانةً، لا بل يفوق بهما أيضاً الملكَ والإمبراطور بالذات: وفي هذه الحالة يجب استعادة التطورات التي لحقت بهذه الوظيفة لأنها تتعدى حدود التنظيم الحِلفي. بطبيعة الحال، فما كان يهم مورغان ليس الأمور **الطبيعية**، وإنما الأمور التي تحدث انقطاعاً في المسار الأساسي، والتي تكون بمثابة **البذرة** لما سوف ينبت منها لاحقاً. في ظاهر الأمر أن وظيفة «الجنرال» ولدت في سياق الحروب لكنها لم تلبث أن مهدت لتغير عميق: كان العامل الحاسم هو الملكية والنمو السكاني. «لم يعد بمَكْنة النظام **العشيري** القديم تلبية حاجات مجتمع كان آخذاً في الاقتراب من المدنية» (ص 173).

وإنه لأمر **طبيعي** كذلك أن نفكر مثل مورغان بأن الحاجات المادية للمجتمعات هي في نهاية المطاف سبب كل تغيير يصيبها. غير

أن مورغان يرى أن الأسباب الحقيقية للتغيير تدل عليها على الدوام مؤشرات ذات طبيعة أخرى تضع نقطة تبيّن حد الامتلاء والشبع الذي بلغه الجسم الاجتماعي بكليته. تلك هي حال وظيفة «كبير المحاربين» الاستثنائية التي تعتبَر في حد ذاتها وظيفة ظرفية عابرة، وإنما هي تدل في واقع الأمر على الانتقال إلى بنية أخرى ومرحلة أخرى. تلك كانت نهاية المجتمع العشيري للإيروكوا الذي يُكن له مورغان تقديراً عميقاً لأنه «حقق كل ما كان ممكناً تحقيقه بالأنظمة/ المؤسسات **العشيرية** في زمن البربرية، ولأن الإيروكوا كانوا شعباً «قوياً ولبيباً وماهراً» (ص 172) ولأنهم أنجزوا بعض أهم مآثر الإنسانية».

فلسفة التاريخ

يبدي راؤول مكاريوس ملاحظة صائبة حيث يقول بأن وضع المجتمع الجماعي في ذلك المستوى من المثالية حمل مورغان على تجاهل السيرورة التي أتاحت للرومان وحتى للإغريق أن ينشئوا سلطة استبدادية أفسحت في المجال أمام اغتصاب كل شيء وكرست انقسام المجتمع إلى طبقات. ولكن على النحو نفسه، رأى مورغان في مجتمع الأزتيك(*) ديمقراطية **عشيرية** لأن الطابع القبلي للتنظيم المكسيكي كان على النقيض من السلطة الملكية. كان معجباً **بالعشير** والقبيلة بل مبهوراً بهما حتى إنه لم يرَ فيهما سيرورة جوهرية، وهي الانقسام إلى طبقات وما يواكب ذلك الانقسام من تناقضات. في هذه الناحية تتجلى بوضوح ـ في نظر مفكر ماركسي ـ مثالية مورغان، حتى إنها أنسته ما كتبه في مقدمة الكتاب: كتابة تاريخ الإنسانية بوصفه نتاجاً لجهودها المخصوصة ونمو قدراتها العقلية.

(*) نسبة إلى شعب الأزتيك (les Aztèques) الذين نزلوا قديماً في المكسيك وأميركا الوسطى وبخاصة في البيرو.

والحق، إن مورغان يتردد بين دراسة الحكومات المتعاقبة ودراسة البنى التي هي جزء منها. حتى إنه يبدأ إلى حد ما، بإهمال مفهومه للنياسة حينما يبدأ في الوقت نفسه بالتراخي عن تتبع سبل التطور التي كان قد جعل الموازاة فيما بينها موضوعَه الأساسي. وهو يدون أيضاً بخصوص البربرية في أميركا الشمالية وأميركا الوسطى والبيرو أنه كان هنالك «تقدم هائل في سيرورة نمو الإنسان: معارف متزايدة وقدرات عقلية فائقة» (ص 214). لكن ما كان يسعى إلى إثباته هو أن الهنود جميعاً، بمن فيهم الأزتيك المتحالفين مع التزكوكان (les Tezcucan) والطلاكبان (les Taspan) في حلف واحد، كانوا أثناء اكتشاف العالم الجديد منتظمين في جماعات **عشيرية**. ويصل من وراءِ ذلك إلى التوكيد على أنه يمكن أن نستنتج أن الجماعات **العشيرية** كان قائماً عند الأزتيك من «نظامهم العقاري» الذي كان يجعل من أراضي كل منطقة ملكيةً لجميع أبنائها وليس لأفراد منهم (ص 233). وحجته الأساسية في وجه الذين شوهوا تاريخ الأزتيك مُسقِطين عليهم نظرتهم هم إلى المَلكية، هي أن وجود الملك كان غير ممكن قبل ظهور المجتمع السياسي. ولم يكن ممكناً للـ «منتزوما» (Montezuma)، في التنظيم **العشيري** الذي تتميز به كل المجتمعات البربرية، إلا أن يكون «قائداً عسكرياً». لم يكن ممكناً العثور على مَلَكِيَّة لديهم إلا إذا كانت «فكرة المُلْكية قد بلغت حداً من التطور لم تكن قد بلغته بعد». والحال، أنه ليس هناك أي واقع يسند هذا الطرح، إذ يرى مورغان أن الانتقال إلى السياسي كان مستحيلاً: كانت أنظمة الأزتيك إذاً «اجتماعية وليست سياسية» (ص 240)، وفي ذلك قول يُغني عن كل قول.

ولئن كان مورغان لا يعيد النظر بهذا الخصوص في أيّ من مقولاته التحليلية، إذ كان مصمماً على تحديد الأنظمة الاجتماعية

الملائمة لكل مرحلة، فلأنه لم يخطر له ببال وجود تشكيلات وسيطة تعايَش فيها النظام القبَلي مع بداية الانقسام الطبقي. على أن إشارة مورغان إلى اختلال ظاهر في مجتمع الأزتيك دليل على مدى نضج تحليلاته، كما إن عدم تفحص «فكرة المُلكية» التي ألمح إليها لدى الأزتيك، يبعث على الاعتقاد أَنه كانت هنالك فجوة في الأبحاث، وأنه مازال القيام بها ضرورياً. وعوضاً عن القول مع راؤول مكاريوس بأن مورغان أخطأ عن جهل، يُستحسن أن نُكبِرَ فيه تلك الدقة في اختيار مجتمعات مرجعية ذات إشكالية تتيح فرصاً جديدة لتفحص حقيقة الجماعات البشرية. وعلى نحو خاص، يُظهِر هذا المركب الوعر الذي ركبه مورغان مدى اغترار النظرية حينما لا تكون هناك ممارسة؛ فالدرس هذه المرة أكثر من إثنولوجي، إنه درس في الفلسفة.

الدرس الآخر: هو ذاك المتمثل في القول مراراً وتكراراً بأن نمو فكرة الحكومة ماثل في بطئه، وتلك ظاهرة شبيهة بسيرورة تكوّن المجتمعات بالذات. وما يبدو نقطة في تاريخها يتمطى ويتمدد في الزمن، وتحدث «العملية» على حد قول مورغان، على مراحل متتالية:

«سعى الشعب الإغريقي إلى الانتقال من المجتمع **العشيري** الذي لازمه طيلة العصور، إلى مجتمع سياسي قائم على الملكية وعلى الأرض، بات لازماً وضرورياً لنمو المدنية» (ص 253).

في تاريخ الجماعات الآرية (الهنود الأوروبيين)، أن هذه الجماعات هي أول من سعى إلى إنشاء دولة، و«على الرغم من بساطة هذه الفكرة في ظاهر الأمر، اقتضى تحقيقها «**قروناً من الزمن وتجديداً كاملاً لمفاهيم الحكم القائمة**».

بطبيعة الحال، قد يفاجئ مورغان القارئ اليوم إذ يسبغ على «الأفكار» قدرةً على أن تنمو بنفسها وأن تُنتج عند نضجها ما كان سبباً في نشوئها أصلاً. غير أن مورغان يشدد كذلك على صعوبة هذه السيرورة فتاريخ السياسي لا يقع بداهة على صعيد التتابع وحده، بل إن العلاقات بين الجماعات والأفراد جميعاً معنية بذلك، فهي التي يصيبها «التغير العميق»، «مهما بدا بسيطاً وبديهياً في أول الأمر» (ص 254) وذلك على الأقل لأن نظام **العشير** يجر وراءه عمراً يُقاس بمئات السنين. العامل الجديد الذي مهد للتغيير وأعاد ببطء تشكيل الأنظمة/ المؤسسات هو **المُلكية** .يقول مورغان ذلك بوضوح، لكن باختصار: إنه عامل تسريع وليس عاملاً حاسماً. بيد أن المهم ليس هنا، بل هو في اعتراف مورغان بأن الظاهرات السياسية التي تغير حياة المجتمعات تغييراً عميقاً تتسم بالتعقيد الشديد. يستبعد مورغان أن يكون الانتقال من السيستام العشيري إلى المجتمع السياسي مجرد حدث تاريخي يكتفي بسرد مواصفاته، بل يرى فيه الثورة الكبرى الحقيقية التي تشْرع، مع ولادة الدولة، بالانتقال إلى المدنية. وتلك ثورة تثير اهتمام الباحث النيّاس بجوانب منها لا يهتم بها المؤرخ، وذلك بالضبط لأن الزمن الذي تستغرقه يتعدى الفترة التي تحتاجها ثورة. وما يعنيه مورغان ضمناً بذلك هو أن **اختراع** «فكرة الحكم» يشكل جزءاً من مسار المدنية الذي يبدأ من مجتمع البربرية حتى مجتمع المدنية، وذلك «في كل قبيلة بشرية»: ففي هذا (العمل) السياسي ما يكفي من السياسة لتأسيس دولة، ويقتضي تأسيسها قروناً من الزمن، كما يقتضي مقدرة عقلية قادرة على الخيار الصحيح بين نظام قديم جداً وتكوين «جسم سياسي» يقوم التفكير فيه أصلاً على «استخدام المعرفة الأثينية بكل فروعها وزخمها» (ص 315).

في مفهوم مورغان هذا ما يمكن أن يكون «مادياً»، إذا جاز القول، هو العلاقة القائمة بين الفكر الإنساني ونظام منتجاته، وفي هذا تكمن أهمية تحليله للسياسي. يتطلب المجتمع السياسي، بالمعنى الواسع للكلمة، مستوى فكرياً أرفع منه في المرحلة السابقة، ويتطلب كذلك قوة ابتكار ومهارة أرقى من تلك التي في المرحلة القبَلية، كما يتطلب مشروعاً كبيراً من أجل تغيير الأنظمة/ المؤسسات جذرياً وبكل حزم. وقد يكون الفرد (كليستين(*) في أثينا، على سبيل المثال) لعب دوراً مهماً، إلا أن التنظيم الذي وضعه كليستين لم يكن في نظر مورغان «طبيعياً فحسب، بل كان تطوراً حتمياً ونتيجة منطقية لتطور الأفكار لدى شعب أثينا»، وبذلك أمكن صون الديمقراطية. ولئن كانت عبقرية كليستين هي في تصوره لـ «تنظيم» جديد، فإن أهل أثينا ظلوا محتفظين بفكرة الحرية وشرعية الحكم المستقل.

ربما جاز لنا القول مرةً أخرى إلى أيّ حد رفع مورغان مثالية «العشير»، مثالية جعلته يبقي على فكر العشير وأنظمته/ مؤسساته داخل سيرورة التحول التي تخلق «المجتمع السياسي». غير أن ما يبدو له مهماً كذلك الأمر هو إثبات أن بطء التطور هو ما يتيح تداخل النظامين وتراكبهما: ابتكار المجتمع السياسي هو تواصل مع النظام السابق أكثر مما هو قطيعة معه، وذلك لأنه يتطلب قروناً عدة

(*) كليستين (Clisthène) الأثيني: مصلح سياسي أرسى أسس الديمقراطية في أثينا، فكان بذلك باني أول ديمقراطية في تاريخ البشرية. ومع ذلك فليست له المكانة التي يستحقها في تاريخ الحضارة الهيلينية (الإغريقية) خلافاً لصولون. هذا الغموض التاريخي الملغِز يصفه المؤرخ كلود موسيه) بأنه «مؤامرة صمت» حتى إن مؤلفاته لم يعثر إلا على النزر اليسير منها، كما لا نجد أثراً لأفعاله وأقواله إلا في كتابات أعدائه الأرستقراطيين. على أن هيرودوت يذكره في تاريخه كما يذكره أرسطو نقلاً عن هيرودوت في كتابه **دستور أثينا**.

من الزمن لكي يكتمل. وما ابتكره الأثينيون لم يكن في نهاية المطاف سوى «نظام الحكم الكبير الثاني»، إلا أن ذلك لم يكن ليحدث إلا على أساس من الحياة العشيرية: «لقد هيأ الأجداد كل عناصر المدنية» وبخاصة الكتابة:

«كذلك، صمد تاريخ التنظيم العشيري وبقي صرحاً يخلد تلك العصور القديمة التي كانت ميداناً لتجربة الإنسانية العظمى» (ص 317).

نظاما حكم، وهذا قليل بالمقارنة مع عدد الأحداث والمبتكرات التي يعددها مورغان في مرحلتي الوحشية والبربرية. أي أن فن الحكم ينطوي على صعوبات وعقبات أكثر بكثير من تلك التي تعترض تلبية الحاجات الأساسية للمجتمعات: فـ «السياسي» من طبيعة أخرى، وفكرة الحكم لا تبلغ أقصى نموها ونضجها إلا بالمدنية ومع تراكم الخيرات وتكاثر الحاجات، وإلا حينما تجابه المدن ذات الكثافة السكانية مشكلة إجارة شؤون الأشخاص والثروات. من هنا الملكية التي تصنع المواطن. في نظام التفاوت واللامساواة هذا لا نتبيّن ديمقراطيةً، لكن مورغان يُعرفه بكونه ما تبقى من حقوق كل مواطن أمام القانون. بهذا المعنى، استمرت عقلية العشير حتى إلى ما يتعدى الانتقال إلى «المجتمع السياسي» بوصفها مكسباً مهماً من مكتسبات الإنسانية: كأنما هناك ذاكرة تاريخية لا تُمحى تصون الاستمرار والمواصلة، أو على الأقل الانتقال من مرحلة البربرية إلى مرحلة المدنية. وبسبب من مبدأ الصيانة هذا، لا يمكن للديمقراطية ـ في رأي مورغان ـ أن تندثر دفعةً واحدة وتزول من التاريخ الإنساني، بعدما امتزجت بممارسات طيلة قرون مديدة من الزمن.

يقول مورغان: «لا يمكن لأيّ حكم، في حالة انتقالية، إلا أن

يكون معقّداً» كما لا يمكن للتغيّرات إلا أن تكون «تدريجية»: في واقع الأمر ليست أنظمة/ مؤسسات الأمم المتمدنة سوى «امتداد لتلك التي ظهرت في المرحلة البربرية ثم وصلت إلى المرحلة المدنية حيث مازالت تتطور» (ص 371). والتاريخ الروماني، لا سيما في نظر أميركي مثل مورغان، يعلّمنا أن الأهمية المتزايدة على المدى القصير للمُلكية الخاصة في روما، والسلطة الأرستقراطية وامتيازاتها أتاحت للحاضرة (المدينة la Cité) أن تبسط هيمنتها، ولكن على المدى البعيد فإن «الشعب بكليّته» هو الوحيد القادر على تحديد الملكية العامة. كان مورغان على قناعة تامة بأن «مجتمعاتنا» ـ بما فيها المجتمع الأميركي ـ تتقدم في اتجاه الديمقراطية، حيث اتضح أن أي نظام آخر مُسيء وضار. يندرج «إرث العشير» أي المساواة في الحقوق والامتيازات والحرية، ومبادئ الديمقراطية الأساسية، وكذلك المعرفة التي أتاحت إبداع المجتمع السياسي، يندرج ذلك الإرث في سجل الإنجازات العظيمة التي حققها التقدم الإنساني». فالمُلكية التي قدمت للإنسانية «الاستبداد والإمبريالية والملَكية والطبقات ذوات الامتيازات وأخيراً الديمقراطية التمثيلية» (ص 394) لابدّ أن تكون ذات يوم موضع «تساؤل جوهري» وستعود الديمقراطية لتهيمن وتشمل العالم بأسره.

بهذه النظرة الشاملة إلى تاريخ الإنسانية كله، تحتل المرحلة البربرية مكاناً بارزاً: فقد كانت مهداً وأنموذجاً «لفكرة الحكم»، وأنتجت أفضل ما في مجتمع البشر، فهو سيعود إلى الظهور مرة أخرى في قلب المدنية بوصفه شكلاً «تاريخياً». يُفضي مشروع مورغان لفهم ماضي الإنسانية وحاضرها إلى الأمل والتفاؤل، وبخاصة إلى نقد الملكية والطبقات صاحبة الامتيازات واحتمال زوالها واندثارها في ديمقراطية شاملة. ولئن كانت النياسة تقتضي معرفة

الجماعات على طول الزمان والمكان وعرْضِهما، فها نحن نرى أنها تقتضي عند مورغان ـ وهذا جانب من جوانب تطوريته ـ دراسة تطورها. وبذا تنظر النياسة ناحية التاريخ، تاريخ الأنظمة/ المؤسسات وتاريخ السلطة، تاريخ الحقوق المكتسَبة والامتيازات المقتطعة، تاريخ الإقليمية وقسمة الخيرات والثروات على نحو مجحف (قسمة ظيزى). أحداث كبرى على امتداد الزمن جعل منها مورغان، بإقدام وبسالة، موضوعات تاريخية جامعاً في فضاء فكري واحد الهنود والأزتيك والإغريق والرومان، جاعلاً من تاريخهم الفريد تنبثق قواعد انضباطهم وانتظامهم.

أنظمة القرابة

بقي على مورغان، لإبراز وحدة التاريخ هذه وعلى نحو بالغ الوضوح، أن يبحث عن أشكال العائلة التي عددها في البداية. لا يعني أن علينا هنا أن ندخل في جدال طويل ما فتئ مستمراً إلى اليوم؛ فما يهمنا هو أن نبيّن أن هذا القسم الثالث من كتاب مورغان الذي يسجّل له إسهاماً فعلياً في تطور المجتمعات خلال التاريخ، وأن نرى كيف ينخرط هذا التطور في صلب تطور الأنظمة/ المؤسسات.

إن ما يحرص مورغان على تبيانه قبل كل شيء، وهذا أمر جوهري وأساسي، هو أن «مسألة العائلة تطورٌ حدث على مراحل كان آخرها الزواج الأحادي (ص 439) وهذا طرحٌ مناقض تماماً لما كان سائداً آنذاك. فالعائلة الأحادية ليست في نظر مورغان الشكل «الطبيعي» للعائلة، إذ ظهرت قبل المدنية في وقت كان قد بات فيه ضرورياً ضمان صحة الأبوة وشرعية الميراث، وذلك بالاتصال الوثيق بتطور الملكية. فهي إذاً آخر مرحلة من تطور اتسم بالانتقال من مجتمع ذي

ظروف أدنى إلى مجتمع ذي ظروف أرقى. لا تقوم أنظمة القرابة إذاً على «الطبيعة» بل على زواج، «على وقائع، لا على أوهام»، حيث إن كل نظام منها هو «نظام منطقي وأصيل» (ص 451).

ترجع هذه الأنظمة، «في التحليل الأخير»، إلى معيارين: الأول «تصنيفي»، والثاني «توصيفي».

«في الشكل الأول، أبناء الدم الواحد ليسوا موصوفين، بل **مصنَّفون** في فئات بصرف النظر عن درجة القرابة التي تصلهم بالـ «أنا» (Ego) سواء كانت درجة القرابة تلك قريبة أم بعيدة: فإخوتي وأبناء إخوة أبي هم إخوتي أيضاً [. . .]. في الشكل الثاني أي الدم الواحد **موصوفون** إما بعبارات القرابة الأولية، أو بتركيب هذه العبارات لإبراز صلة القرابة في كلّ شخص (ابنُ الأب، أخُ الأب، ابن أخ الأب)» (ص 451).

لم يبق شيء من نظام الدم الواحد الذي يُسمى «نظام مالي» كما يُسمى أيضاً النظام البولينيزي، ويجب أن يُستخلص مما بقي لدى شعوب هاواي من آثار أنه كان هنالك نظام سابق على النظام الذي يمارسونه اليوم، وهو الذي يفسره. أزواج الدم الواحد مصنفون في فئات من الأجيال، وجميع الأنسباء والأقرباء في كل فئة هم أخوة وأخوات». لم يدم زواج المجون زمناً طويلاً، وأدى الانقسام إلى جماعات أصغر فأصغر إلى نشوء عائلات الدم الواحد (ص 479). خلال التطور الإنساني، تلت عائلة البوناليونية عائلة الدم الواحد بـ «منع الزواج تدريجياً بين الأخوة والأخوات، وهو زواج لا يمكن أن تظل مضاره خفية عن عين الإنسان إلى ما لا نهاية» (ص 487).

بذلك، يُعيد مورغان منع زواج الأخوة والأخوات إلى استخلاص العبر من التجارب خلال تعاقب الأجيال، وليس إلى الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة على نحو ما يقول كلود ليفي ستراوس

في نص يخلط بين السبب والنتيجة[14]. أما الزواج الأحادي «فلم يتخذ صورته النهائية إلا في المرحلة الحديثة من البربرية» (ص 542). وبطبيعة الحال، لدى الجرمان والإغريق أيضاً، ولكن في شكله الأدنى، لأن الرجال كانوا يفرضون على النساء العفاف والانفراد من دون أن يُلزِموا أنفسهم بشيء. ويضيف مورغان: «لم يكن البشر قادرين على اكتساب فهم رفيع لحقوقهم، لذا كانوا لا يُقيمون وزناً لحقوق أعدائهم الشخصية والعائلية والأبوية». في تلك الزيجات لم يكن ثمة أخلاقية أو محبة، جلّ الأمر إنجاب داخل عائلة شرعية. لم تكن النساء مساويات للرجال، والخراب المبكر في «حياة الجماعة العرقية» لدى شعوب بارزة كالإغريق والرومان ناجم إلى حد كبير عن «عجزهم عن تنمية القوى العقلية والمعنوية والمحافظة النسائية وعن استخدامها»[15]. وهذا مثال آخر عن القوى المعيقة لتقدم المؤسسات/ الأنظمة الخاضعة لتأثير العادات الأخلاقية التي كانت سائدةً في مرحلة سابقة.

ولئن كانت عائلة الزواج الأحادي في نظر مورغان رمزاً للمدنية ذاتها، فإن النظام الروماني يبعث فيه الإعجاب: فهو نظام «لا يُضاهى ببساطة أسلوبه وطابع شروحه الدقيق ووضوح انتظامه في الخطوط والفروع وجمال تسمياته وألقابه. وهو يحتل، بالنظر إلى أسلوبه، المقام الأول بين أنظمة علاقات القرابة التي صاغتها الإنسانية في تاريخها [. . .]» (ص 563).

وعلى الجملة، إنه عقل الإنسان الفاعل الذي يمكن أن نُكبِره من خلال أحد إنجازاته الرائعة: ففي هذا «النظام» يكتشف مورغان

---

(14) حول هذه المسألة، انظر المصدر نفسه، المقدمة التي كتبها راؤول مكاريوس للقسم الثالث، ص 3 و40، وكذلك الهامش 133.

(15) بطبيعة الحال، لكلمة محافِظة في هذا السياق معنى إيجابي.

أسس جميع أنظمة علاقات القرابة، ويكتشف في الوقت نفسه ذلك النشاط الفكري، خصيصة الإنسان التي تتيح له التعرف على نفسه وسط هذا المدى الواسع من العلاقات مع الآخرين، حتى في أدق درجات تسلسل نسبه ووحدة دمه. فالجداول التي يرسمها مورغان هي أشياء حية في نظره، تستخدمها الجماعات استخداماً حقيقياً، ويقوم خلودها على الذاكرة ويندمج بالاجتماعية (la socialité) ذاتها. لكن هذا «الدمج» (لا يستخدم مورغان هذه الكلمة نفسها في كتابه) يستهوي العقل أيضاً، بما هو عمل فني: فالبساطة، والوضوح، والانتظام في خطوط وفروع، وجمال التسميات والألقاب، وعلاقات القرابة الشجرية الشكل، والإتقان التام في كل شيء، ذلك كله يجعل أن هذا النظام يتميز عن أنظمة أخرى أقل غنى وبلورة.

هل يعني ذلك أن المجتمع الذي أنتج هذا النظام، بوصفه شرطاً لوضوحه ومعقوليته، كان هو ذاته أكثر غنى وتعقيداً، وتنوعاً، وأن النسيج الاجتماعي لعلاقات القرابة كان هو الآخر أكثر رهافةً؟ لا يطرح مورغان السؤال لكنه يجيب عليه إجابة غير مباشرة عندما يتصدى لـ «تعاقب» جميع أحداث التاريخ الإنساني، ولمختلف مراحل تطور العائلة مع «كل ما اقتضاه من الزمن والذكاء إبداع أشكال تطورها المختلفة» (ص 565). العائلة هي «نتاج نظام اجتماعي وانعكاس لثقافته» فهي تتطور على طريق الاكتمال. ويرى مورغان أن العائلة الأحادية مازال عليها أن تتطور نحو الأفضل كلما تقدمت المساواة بين الجنسين. يُستخلَص من ذلك أن نظام علاقات القرابة مرتبط بمستوى التطور الذي يبلغه المجتمع، وذلك على امتداد مراحل التاريخ جميعاً. تلك هي قناعة مورغان، حتى لو كان إكباره للنظام الروماني صرفه عن الالتفات بما فيه الكفاية إلى النظام العربي الذي يشير إليه رغم ذلك إشارة سريعة والذي يضاهي في كماله وتوازنه النظام الروماني.

نجد عند مورغان في مكان آخر، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، عبارة «بنية»، لكنه في ما عنى علاقات القرابة يستخدم كلمة **سيستام**. والحق، أنه لا يدرس «أنماطاً» ولا ملكيات شكلية، بل يدرس الأشكال التاريخية للعائلة وشروط ظهورها. ولأن نمو الفكر الإنساني هو سبب كل التقدم الذي أحرزه الجنس البشري، فإن تحريم زواج الإخوة والأخوات هو واقعة اجتماعية كسائر الوقائع الاجتماعية الأخرى: فهذا التحريم هو جزء من سيرورة تطور مستمرة، وهو عبارة عن التخلي في لحظة معينة من التاريخ عن شكل من الزواج بات يضر بتوازن الجماعة. وعلى الرغم من أن الظاهرتين ليستا من الطبيعة نفسها، أو لا ينتميان إلى النسق نفسه، فإن مورغان الحريص على المبدأ المنطقي الذي يراه قائماً على وحدة جميع المجتمعات، يرى أن المجتمع عندما تخلى لاحقاً عن عائلة الدم الواحد «سجل تقدماً كان بداية حركة تصاعدية مهمة، ومهّد السبيل أمام التنظيم العشيري (gentilice) الذي بدوره أفضى تدريجياً إلى عائلة تعدد الزوجات ثم إلى العائلة الأحادية في نهاية المطاف» (ص 492).

كل شكل من أشكال العائلة يتناسب مع مستوى معين من مستويات الحضارة؛ وفي المقابل، كل تقدم يعيد تشكيل العائلة على نحو مختلف.

ثمة فضل آخر لمورغان إذ أثبت أن كل «نظام قرابة» «منطقي من أوله إلى آخره»، وأنه حتى لو رأينا أن هناك اختلافات في التفاصيل أحياناً، تبقى «البنية الجوهرية» كما هي. فهو يُطيل ويسهب في وصف العلاقات الفاعلة التي تجعل وحدة عائلة سفاح القربى على نحو ما نراها قائمة إلى يومنا هذا لدى قبائل سينيكا ـ أيركوا (Seneca-Irquois) (ص 500 وما بعدها). بمقارنة هذا النظام بنظام

شعب التامول (Les Tamouls) في آسيا ندرك «انطباق المنطق الطبيعي للفكر البشري على صوغ الأنظمة الاجتماعية» التي نجدها في تاريخ الإنسانية» (ص 507). من هنا بطء التطور، إذ غالباً ما يتضمن الإبقاء على «أشكال» قديمة إلى جانب أشكال مستجدة. انحلال أنظمة متينة البنية بفضل منطقها ذاته تفترض الفترة الزمنية الطويلة التي تستغرقها السيرورات التاريخية، وما يبينه مورغان أن النياسة تستخدم الزمن على نحو ما يستخدمه التاريخ تماماً، إذ عليها أن ترتب تعاقب الوقائع التي تعاينها وتتفحصها، أو تلك التي تجد نفسها ملزمةً باستخلاصها أو بتركيبها، في مدى زمني وأن تعين مواقع بعضها بالنسبة إلى بعض زمنياً.

والحال أنه «كان للملكية نفوذ متزايد **على الدوام** في تطور العائلة نحو شكل زواجها الأحادي، وذلك بمقدار ما كانت تتراكم الممتلكات والثروات المتزايدة كماً ونوعاً»[16].

إذ أفضت الملكية، بوصفها عامل تمدّن، بالشعوب الآرية والسامية من البربرية إلى المدنية، حيث وُجِدت الأنظمة والقوانين من أجل ضمان أمن الملكية والتمتع بها. وقد مورس الرق ثم إلغاء الرق تبعاً لاحتياجات الملكية ومقتضياتها. كذلك، فإن العائلة الأحادية لم يكن لها مبرر ولم يكن لها معنى إلا عندما بات ضرورياً انتقال الملكية من المالكين إلى أبنائهم وضمان الميراث.

«لقد بلغت تجارب البشرية كلها وتقدمها السابق كله ذروتهما وترسخا في تلك المؤسسة المرموقة» (ص 582).

علاوةً على ذلك ـ وتلك مسألة شديدة الأهمية لدى مورغان ـ فإن «سلسلة» المؤسسات تلك تتناقض مع الفكرة القائلة إن عائلة

---

(16) المصدر نفسه، ص 581، والتشديد لنا.

الزواج الأحادي ـ أو العائلة البطريركية ـ كانت قائمة منذ فجر المجتمعات ثم أخذت تنحلّ في ما بعد. يجب استبدال فرضية الانحلال انطلاقاً من أشكال سابقة، بوجود «بذور أولية» نمت وتطورت فأتاحت ولادة العائلة الأحادية. وعوضاً عن أن يكون الجنس البشري قد انحلّ وتراجع فإن هذا الجنس عرف «سلسلة عضوية» من الإبداعات والابتكارات والاكتشافات. لم يكن هناك من وجود لشعوب وأعراق «غير طبيعية ومنحلّة، ولم يعد هناك أيّ قيمة للتمييز بين شعوب وأعراق «**طبيعية**» وأخرى «**غير** طبيعية» (ص 584). وفي ذلك تشديد في توكيد وحدة التاريخ البشري يتصدّى لتيار فكري عنصري واسع. وتلك الوحدة القائمة نظرياً على نمو «البذور» نفسها وتطورها، تندرج على نحو تجريبي في واقع الأمر ضمن تطور الأمم والشعوب جميعاً.

كانت العائلة الأحادية تبدو لمورغان، حتى من الناحية الأخلاقية، شكلاً أرقى للمؤسسة العائلية، فإنه لم يتوانَ كذلك عن ربطها بالتغيرات بنظام الأملاك المملوكة والقابلة للتوريث. إذ تتصل الأفكار حول الملكية، في كل مرحلة، «بالحاجة الجوهرية لتملّك مُؤن العيش» إلا أن الابتكارات والاكتشافات كانت في كل مرحلة تأتي بتطورات جديدة. ويعبّر مورغان عن ذلك بقوله: «يرافق تنوع أشكال الملكية تطور بعض القوانين الاجتماعية المختصة بحيازة الملكية والميراث» (ص 509) وبالتالي: «بنمو الابتكارات والاكتشافات [. . .]».

مع المؤسسة العشيرية ظهر أول قانون للميراث، إذ توزعت أملاك المتوفي بين أبناء عشيره. ومع تطور الزراعة، غدت الأراضي المزروعة والبساتين موضوعاً للتملك. وعرفت مرحلة البربرية الوسطى تعقيداً متزايداً في هذه «القضايا» وتغيراً هائلاً في العلاقات بين

الأشخاص والأرض والأملاك بعامة، عندما شاع تدجين الحيوانات وبناء «مساكن دائمة»، ثم عندما اكتُشف صهر المعادن ومجموعة كبيرة من التقنيات الأخرى. ومع ذلك، لم تكن الملكية الفردية قد عُرِفت بعد؛ إذ لم يصبح تملك «الأفراد» أمراً شائعاً على نطاق واسع إلا في المرحلة العليا من البربرية: وبنظام الملكية الفردية يتصل الرق. كان كل شيء يسير جنباً إلى جنب: «بدء تاريخ الملكية حينما أيقظت زراعة الأراضي في ذهن الإنسان أن كل سطح الأرض يمكن تملّكه ويغدو ملكاً».

في الوقت نفسه اتسعت الرغبة في التملك وتطورت بوصفها «شهوة جامحة في قلب البربري الصنديد في عصر البطولات». وغدت العائلة الأحادية أداة هذه الشهوة الجامحة وانعكاساً لها. لكن مورغان يرى أن الحق في نقل الأملاك الخاصة إلى الأبناء يحتفظ ببعض الطبيعية: يدل على ذلك أن مورغان خلافاً لذلك، يطعن في قانون صولون (Solon) الذي كان يسمح للمواطنين الذين لا خَلَف لهم بأن ينقلوا أملاكهم إلى من يشاؤون، فهو قانون «يضع الصداقة فوق القرابة» (ص 638) ويجعل حق التملك حقاً مطلقاً وليس حقاً طبيعياً ورأى مورغان في الملكية، مع بزوغ فجر المدنية، «قوةً لا تخضع للرقابة»: غدا السعي إلى الغنى غاية بحد ذاتها، وعمَّق الرق المسافات الفاصلة بين المراتب، واندثرت المساواة العشيرية التي كانت قائمة.

تتوالى عبارات مورغان المترعة بالحكمة تلك في الصفحات الأخيرة من كتابه وكأنه يريد عامداً متعمّداً التقليل من أهميتها السياسية. عِلَل كثيرة ولكن ما من وصفة شفاء واحدة: فقط الحنين إلى ماضٍ انصرَم وانقضى ولا يمكن له أن يعود في شكل جديد إلا في بلد أوحد يجسد الديمقراطية، وهو في رأي مورغان: الولايات

المتحدة. بيد أن جدول الثروات الخاصة بكل مرحلة يشير إلى وجهة أخرى، إذ كانت فكرة حركة التاريخ الحتمية تمتزج على الدوام مع المعاينة العرقية. كانت الأولوية لإظهار «المبادئ التي كانت في أساس نشوء تصور الملكية في **الفكر** البشري»: كان يمكن لعبارة واحدة من تلك العبارات (ص 642) أن تكون كافيةً لنزع الصفة التاريخية عن تفسير مورغان لولا أن شبكة أخرى من العبارات الكامنة تحت تلك العبارات لا تناقض هذا التفسير «المثالي».

المدنية

الفكر أهم ما في تاريخ المجتمعات الإنسانية هذا، ذلك أن تلك الملكة الفكرية لدى الإنسان التي تنتج اختراعات واكتشافات ومؤسسات وأنظمة هي التي تجعل من الإنسان كائناً حضارياً. فـ «تلك العمليات كانت منتظمة ومتماثلة على امتداد مراحل التقدم الإنساني» (ص 642). من هنا أصل وحدة الجنس البشري «لأن الفكر عينه يعمل لدى الإنسان البربري والإنسان الوحشي والإنسان المدني». أمكن لشروط بقاء الإنسان على قيد الحياة ولشروط حياته أن تختلف وأن تتغير من حال إلى حال، لكنها اتّبعت مسار الحضارة عينه. لا يمكن أن نرى وحدة طبيعة لدى البشر جميعاً ولا الكمالية نفسها بأكثر وضوحاً من ذلك.

«ثمة عظمة ما في تلك الملَكة التي أنتجت باستخدامها المتواصل حضارةً انطلاقاً من بداية هزيلة» (ص 642). لئن آمن مورغان بالتطور العام للأجناس ـ شأنه في ذلك شأن داروين ـ فقد كان يؤمن قبل كل شيء بتفوق الإنسان الذي يغير الوسط الذي يحيا فيه بمقدار ما ينمو فكره ويتطور عبر الاكتشافات والاختراعات والمؤسسات/ الأنظمة التي هي ملكية خاصة به. وتحديداً من أجل

تبيان أهمية تلك الأنشطة ومدى اتساعها، يُدخِل مورغان ضمن توصيف المجتمعات التي بلغت هذه المرحلة أو تلك، توصيف الحياة المادية للبشر، كما يُدخِل توصيف حياتهم الاجتماعية مبرزاً تداخل العلاقات في ما بينها. فمن اختراع السهم الذي ميز مرحلة البربرية إلى تقنية صهر الحديد «الذي يمثل فكراً أكثر تطوّراً في مرحلة البربرية» ثم في نهاية المطاف، إلى سكك الحديد التي تعلن انتصار المدنية، فالتقدم يبنى على الصناعة التي بدورها تتيح للفكر تطوراً جديداً.

يرى مورغان أنه «لم يكن ممكناً للمدنية أن تظهر إلى حيز الوجود قبل اكتشاف الحديد واستخداماته المختلفة» (ص 643) ومعنى ذلك أن المراحل والفترات والمُدَد ليست في نظر مورغان حصيلة تطور منتظم ومتناغم أو نتيجة نمو متواصل في الفكر البشري، بل هي نتاج مصادفات محضة. لذا «يجب النظر إلى الحضارة على أنها حادث ناجم عن جملةٍ من الأحوال والظروف والمصادفات» (ص 643) حتى إنها كادت في العصر البربري الوسيط أن تتهافت وتندثر. يجب اعتبارها «نتيجة سلسلة من المصادفات العرَضية». إذاً لا يقول مورغان إن التاريخ خاضع للمشيئة الإلهية وحدها. على أنه ليس هناك تناقض البتة بين «المصادفات العرَضيّة» و«المشيئة الإلهية»: فأياً كان الزمن الذي حدثت فيه ولادة المدنية، فإنها تندرج في صلب «المشيئة الإلهية» وعلى الإنسان أن يبلغ هذه المرحلة.

على أن تاريخ الإنسان، تاريخ كفاحه وجهوده ومعاناته، كان هو الآخر محط تفكير مورغان: ضمان سيطرته على الطبيعة، وإعمار الأرض بأكملها، وتحسين ظروف عيشه، واختراع أساليب اجتماعية تستجيب للحاجات المتزايدة على الدوام للجماعات المتكاثرة على

الدوام، هي أدلة على إرادةٍ علْوية ومصير مخصوص. بطبيعة الحال، لم يكن بمُكْنة مورغان أن يرسم مسار تطور الشعوب جميعاً، ولا أن يثبت بالدليل والبرهان صحة كل ما يقوله. غير أنه قدم، بمفاهيم مثل مرحلة ومدة وبنية، ترسيمةً متينة للتطور أفادت منها النياسة فوائد جمة، إذا أغفلنا الكلام عن «أنظمة القرابة» التي لم تكتمل دراستها. أثبت مورغان أن تاريخ الإنسانية ودراسة الجماعات الإثنية يرتبطان ارتباطاً وثيقاً. واستناداً إلى ذلك، دحض مورغان مبدأ الإقصاء والنبذ الذي ألقى خارج التاريخ **مجتمعات كانت تعتبَر أنَّها لا تتطور**، فبقيت خارج التاريخ، لا وجود فيه لماضيها ولا هي تأبه لمستقبلها.

أثبت مورغان أن تلك المجتمعات كائنات عاقلة، وأنه كان لكل جماعة بشرية بالضرورة ماض، وحتماً تتبع صيرورة. خلال تطور الجنس البشري لم يكن هناك أيّ نقطة ثابتة؛ فالثبات لا وجود له. كان مورغان يفضل استخدام عبارات تدل على مراحل مثل «بربرية» و«وحشية» بدلاً من العبارات التي تدل على «حالة»، حتى كلمة «مرحلة» ذاتها تحتفظ لديه بمعنى مرن زمنياً وبحيوية التاريخ. على أنه كان يجب تصور التاريخ على نحو مختلف من أجل دعم فلسفة التاريخ هذه، وكان يجب أيضاً إعادة النظر في خصائص خطاب التاريخ واستقلال مجاله. في منظور تاريخ الجنس البشري، كانت مواد النياسة عبارة عن بقايا أو آثار غير مكتوبة لماض كان يراه التاريخ غير قابل للتأريخ. يجب إعادة قراءة الصفحات التي يصف فيها مورغان بدقة ظروف الحياة البشرية خلال مختلف العصور الإثنية.

«كان التقدم الذي أنجزه البشر بطيئاً حينما كانوا لا يزالون جهلة لا يعرفون شيئاً. لكن ذلك التقدم حدث على نحو هندسي. ويمكن لنا بسلسلة من الاستدلالات المنطقية أن نعيد فجر البشرية إلى زمن

كانت فيه حياة البشر متوقفة على ما تجود به الطبيعة عليهم من ثمار، شأنهم في ذلك شأن الحيوانات الوحشية، إذ كانوا يجهلون النار ولا يعرفون لغة واضحة النطق وليس لديهم أي سلاح مصنوع».

كان التقدم الذي تم إنجازه آنذاك يقتصر على لغة غير مكتملة، ثم لغة منطوقة، ثم العصا، والهراوة المزودة بحجر، وأخيراً القوس والسهم. ثم لاحقاً، عُرِف السكين والمقص والفأس الحجري والسلة المصنوعة من أغصان الصفصاف والأسل، ثم السلّ المطيّن بالصلصال الذي تطور لاحقاً فأفضى إلى صناعة الفخار، حيث إن البشر في نهاية تلك الحقبة باتوا قادرين على تلبية حاجات «الجماعات» المتكاثرة. فالبشر لم ينتشروا فقط على وجه الأرض، بل عثروا أيضاً على أشكال التنظيم الاجتماعي المتوافقة مع ذلك الانتشار: «تبدو تلك المكتسبات هزيلة، لكنها كانت في واقع الأمر ثمينة جداً لأنها الرحم الذي تكونت فيه اللغة، ومؤسسات الحكم، والعائلة، والدين، والعمارة، والملكية، والبذور الأولى لمختلف أساليب تحصيل القوت» (ص 612). أعادت النياسة ـ بمناهجها الدراسية وأبحاثها الاستقصائية ـ تركيب تاريخ البشرية البدائية استناداً إلى أسس لا تقبل الجدل، بمقدار ما لا تقبل الجدل «الوثائق» التي يستند إليها المؤرخ. فإذا عُنِي مورغان بمختلف تلك المكتسبات في معرض دراسته تطور فكرة الملكية ـ وذلك يعني أن «شهوة التملك» التي لم يكن لها وجود في المرحلة الوحشية ـ تسير جنباً إلى جنب مع إنتاج الخيرات والثروات وحيازتها من قِبل الأفراد على حساب الجماعة. بهذا المعنى «يندرج تطور فكرة الملكية» ضمن تاريخ إنتاج الخيرات وتراكمها، أي إنتاج الأسس المادية للحضارة. هذا هو الاستمرار الحقيقي للتاريخ، أنه تلك السلسلة من التقدم الذي يبدو من دون أهمية في ظاهر الأمر، لكنه في واقع الأمر أتاح للجنس

البشري ببلوغ المدنية. وهكذا يبدو في ظاهر الأمر أن لا رابط هناك بين اختراع السهم والقوس وبين مد سكك الحديد. والحق، أنه من دون الجهود المضنية التي بذلها الإنسان الوحشي والتعثر مراراً وتكراراً على طريق إنجاز ذلك الإبداع المهم، لما كانت المدنية قد عرفت طريقها إلى النور. لم يكن مورغان ليرغب في إضافة «جزء يُطيل» تاريخ البشرية، بل في تحديد كل مرحلة من المراحل التي سبقت المدنية بوصفها تاريخياً بحد ذاتها، حيث لكل إنجاز تاريخ يعيّن حدوثه، ويُحدِث تغييراً في الوضع السائد (ففي المرحلة السابقة على البربرية وضع اكتشاف الأطعمة المطحونة دقيقاً حداً لأكل لحم البشر، حيث لم ير مورغان في ذلك أكثر من حل لنقص القوت).

يحرص مورغان على ألا يُسقط من الحساب أيّ شرط من شروط عيش الوحشيين والبرابرة، ولا سيما، في ما عنى حياة البرابرة، فن النسيج، وفن صنع الفخار، والزراعة، وبخاصة اختراع الكتابة. فقد أفضت سلسلة من الإبداعات إلى الأبجدية، جرت على خمس مراحل، لغة الإشارات، والكتابة بالصورة أو بالرسم، والكتابة بحروف رمزية (هيروغليفية) غير مصوّته، الكتابة بحروف هيروغليفية مصوّتة، ثم الأبجدية أو «الأصوات المكتوبة». يعدد مورغان الأسلحة: الدروع، السهام المتقنة الصنع، والمطارق، والأدوات المنزلية كالهاون. ثم في المرحلة العليا: البيوت المرتفعة، وأنظمة الري، ومزروعات جديدة، والتبغ، والشراب المخمر. إلى تلك المرحلة تعود بدايات صهر المعادن، والتقويم الزمني (الروزنامة) والحجارة المسننة، وتدجين الجمل الأميركي (المعروف باسم لاما lama) وأحد أجناس الكلاب، والأضاحي البشرية. وفي تلك المرحلة نفسها دُجِّن الحصان في الشطر الشرقي من الكرة، وتم الانتقال إلى نمط العيش الرعوي، وعُرفت تقنية نسيج الصوف والكتان، ولكن لم

يُستخدم الحديد. كانت تقنية صهر الحديد، في المرحلة العليا من البربرية، «أرقى إبداع» إذ عجّل في تقدم الفكر البشري.

«كانت تلك المرحلة الإثنية الباقية إلى الأبد في ذاكرة البشرية من نواح كثيرة، أرقى مراحل تاريخ الإنسانية على الإطلاق» (ص 627). وقد أفلحت، بالإضافة إلى تلك الإنجازات، في إبداع المؤسسات/ الأنظمة التي باتت تقتضيها وفرة الخيرات والثروات والعلاقات الاجتماعية التي ازدادت تعقيداً.

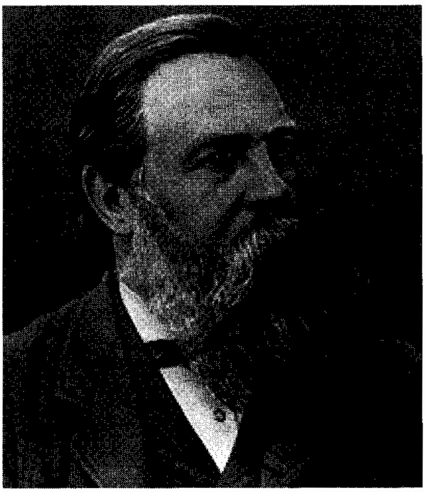
وفوق حرص مورغان على رؤية تفاصيل العيش اليومي المادي، فما يسترعي الانتباه في مذهبه التطوري هو العناية الخاصة التي يوليها للاختلافات الناتجة عن الفروق المناخية ومصادفات أحداث التاريخ. فهو يقول بصدد المرحلة الأخيرة من البربرية إنها كانت «مرحلة حافلة بالإنجازات، حتى إن في وسعنا أن نتساءل عما إذا كان بعض تلك الإنجازات يعود إلى المرحلة السابقة» (ص 627). كان مورغان لا يُخفي أن ثمة بعض الغموض داخل المراحل التي اعتمدها، وأن وحدة التاريخ البشري على نحو ما تصورها وصورها، ليست وحدة متراصة: فالمجتمعات لا تتقدم جميعاً بالوتيرة عينها، وإن كانت في تقدمها تجتاز المراحل عينها. في الزمن الذي وضع فيه مورغان كتابه، كانت هناك جماعات ما تزال بربرية أو وحشية من دون أن تكون نماذج يمكن الرجوع إليها واتخاذها مرجعاً لتعريف البربرية والوحشية. في هذا التركيب شديد التعقيد الذي هو تاريخ المجتمعات الأولى، ثمة شيء ثابت ومؤكد، وهو تسلسل الاختراعات ونظام الأحداث. والمثل الأبرز والأوضح هو صهر الحديد الخام. فهو إنجاز كان يستحيل من دونه الانتقال من البربرية إلى المدنية.

نرى بوضوح تام هنا أي دَين تَدين به النياسة لمورغان، إن

لجهة التحقيقات الميدانية، أم لجهة دراسة أنظمة القرابة. لكن تلك النياسة من حيث جوانبها النظرية، خرجت من الحقل الذي كان ميدانها حتى ذلك الوقت: فلا يُعرف متى يتكلم مورغان بلسان مؤرخ، ومتى يتكلم بلسان نيّاس، إذ إنه يرى تاريخ المجتمعات الوحشية والبربرية وتاريخ الأمم المتمدنة وحدة متواصلة. وكيف يمكن فهم هذه من دون تلك؟ كانت الإشكالية التي طرحها مورغان تستدعي ازدواجاً في الخطاب، ووحدة في المعرفة.

الفصل السابع

في اتجاه التاريخ: إنجلز(*) قارئ لويس مورغان



Friedrich Engels

(*) فريدريك إنجلز (1820 - 1895): مفكر ومنظر اشتراكي ألماني. صديق حميم لكارل ماركس، وابن صناعي ثري. درس فلسفة هيغل التي كانت مهيمنة في الأوساط الفكرية. استقر عام 1842 في إنجلترا حيث درس أحوال العمال في لندن ومانشستر(k). وفي عام 1845 أصدر كتابه **أوضاع الطبقة الكادحة في إنجلترا**. بعد سنتين أصدر ماركس كتيّباً استلهم كتاباً كان إنجلز قد أصدره بعنوان **مبادئ الشيوعية**. وعلى الرغم من أن هذا الكتيّب صدر في =

كان لدى مورغان[1]، كما سبق أن قلنا، خطاب مزدوج، فهو في آن معاً نيّاس ومؤرّخ للمجتمعات الإنسانية. لقد دفعت قراءة إنجلز - وماركس المتأنية لكتاب مورغان إلى الربط الوثيق بين العائلة والملكية والدولة بوصفها معطيات لمسألة واحدة، هي مسألة الانتقال من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر. يرى إنجلز أن تاريخ المجتمعات البدائية الذي سعى مورغان إلى كتابته، يُتيح فهم التطور التاريخي في جملته، وفهم **المدنية** بوصفها شكلاً اجتماعياً ناجماً عن **البربرية**، في آخر مراحل تطورها.

وسوف يسعى إنجلز، بعيداً عن أن يفصل بين ما جمعه مورغان برباط وثيق، أي العائلة والحكم، إلى أن يدفع بمسار المدنية إلى

= العام التالي غفلاً من اسم المؤلف ولكن تحت عنوان «**بيان الحزب الشيوعي**» فقد طُرد إنجلز وماركس من بلجيكا فعادا إلى كولونيا في ألمانيا حيث شاركا في ثورة 1848 وأصدرا جريدة توقفت عن الصدور بعد أقل من سنة وهربا إلى لندن فتعقبتهما السلطات البروسية التي مارست ضغطاً دبلوماسياً شديداً على لندن لطردهما من إنجلترا، لكن رئيس الحكومة جون راسل رفض الامتثال لهذا الضغط. وعندما ساءت أحوالهما المادية عاد إنجلز إلى مانشستر ليعمل مع والده ويُعين صديقه مالياً.

اهتم إنجلز بالمسألة النسوية فكان داعية لتحرر المرأة ورأى في الزواج من امرأة واحدة تعبيراً واضحاً عن سيطرة الرجل على المرأة. في العام 1864 انخرط في صفوف الحركة الأممية الأولى وبقي فيها حتى انحلالها سنة 1876. بعد سنتين أصدر كتابه **السيد دوهرنغ يقلب أوضاع العلم** ثم بعد سنتين أعاد طباعة ثلاثة فصول من هذا الكتاب تحت عنوان **الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية**. بعد وفاة ماركس (1883) جمع الأوراق والمخطوطات التي كتبها هذا الأخير، بما فيها تتمة كتابه المشهور **رأس المال** ونشر الجزأين الثاني والثالث منه، ثم أسس الأممية الثانية التي سعى من خلالها إلى جمع كلمة الأحزاب العمالية الماركسية وتوحيدها. بعض المؤرخين (أمثال: مكسيمليان روبل) يتهمون إنجلز بأنه ابتدع ما يُعرَف بالأيديولوجيا الماركسية، وبأنه شوّه أفكار ماركس بإدخاله تعديلات على مخطوطاته قبل أن يدفع بها إلى الطبع.

(1) Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (Paris: Editions sociales, 1954),

أعاد طبعه بوتيغيللي (Bottigelli) عام 1974، ولكن سوف نستعين هنا بالطبعة الأولى.

أبعد من الحد الذي بلغه مورغان بعد لأي؛ فقد كان مورغان يرى أن المدنية هي غاية الثقافة الإنسانية والنقطة التي تقف عندها. وكان يتصور بالتأكيد أن شكلاً اجتماعياً انتقالياً ـ كسائر الأشكال الأخرى ـ ينطوي في داخله، بالإضافة إلى الملكية[2]، على بذور انحلاله. بيد أن التناقضات الناشئة في المجتمعات المدنية عن التفاوت في توزع الثروات، لم تكن تبدو له ذات طبيعة مختلفة جذرياً عن تلك التي عرفتها المجتمعات السابقة: بل كان يرى بالأحرى أن الصراعات الناشئة من تعاظم الملكية الخاصة وتعاظم نفوذ «المالكين»[3] ستندثر من تلقاء نفسها مع انبعاث روح المساواة التي كانت تسود المجتمعات **العشيرية** القديمة. وما سعى إنجلز إلى تبيانه هو أن ذلك الانتقال من مرحلة إلى أخرى، لا يمكن له أن يتم إلا بثورة يستطيع «الفكر البشري» أن يتصورها، لكنه يعجز عن القيام بها ما دام متمسكاً بالملكية حريصاً على الانقسامات التي ولدتها.

إذا رُفضت «مثالية» مورغان على هذا النحو، فقد تم اكتساب **وحدة** عِلم ما. إذ جاءت نِياسة إنجلز ـ وكذلك نياسة ماركس[4] ـ من مورغان، لسبب بسيط، هو أن نياسة مورغان اندرجت على خلفية تاريخ لم تكن هي بحد ذاتها الهدف الذي يبتغيه. تذهب

---

(2) Lewis Henry Morgan, *La société archaïque*, traduit de l'américain par Halie Jaouiche; présentation et introduction de Raoul Makarius (Paris: Editions Anthropos, 1976), p. 641.

(3) المصدر نفسه.

(4) ملاحظات ماركس على الإناسة (l'anthropologie) تعهّدها لورنس كرادر (Lawrence Krader) بالنشر بالفرنسية، وصدرت عن منشورات (Editions d'histoire sociale) في أمستردام، وكذلك نشرت بالانجليزية تحت عنوان: The Ethnological Notebooks of Marx، التي صدرت عن منشورات (Van Gorkum and Co.) في آسن (Assen)، عام 1972 وأعيد طبعها عام 1974.

المعطيات التي قدمتها دراسة **المجتمع القديم** إلى أبعد من مجرد جمع الوقائع، وتحليل مجتمع مرجعي من داخله: فقد أظهر منهج مورغان المقارن ما هو في أي مجتمع قائم على شكل بنية في أيّ مجتمع آخر، أي لغة علاقات القرابة التي هي في آن معاً مخصوصة وشاملة. كانت «أساليب القرابة» هي شكل العادات الموضوعي والقابل للقياس، وكان هذا هو القاسم المشترك لتاريخ البشرية كله.

من ناحية النياسة، أدرك كلود ليفي ستراوس أهمية ذلك الاكتشاف الذي أتى به مورغان، إذ يقول في كتابه **اللغة** والقرابة[5]: «أن تؤلّف علاقات القرابة أنظمةً، فهذا ما نعرفه منذ أن أطْلَعَنا عليه لويس هنري مورغان». لكنه أدرك كذلك أن إنجلز كان يدافع في وجه كاوتسكي عن أهمية «علاقات الدم الواحد ويرفض اعتبار البربرية مجرّد شكل اقتصادي، بإهمال تعقيد العلاقات الاجتماعية في سياق تاريخي معيّن». ففي رسالة بعث بها إنجلز إلى ماركس في ديسمبر/ كانون الأول 1882 يذكر أنه يمكن أن يكون هناك تشابه شديد بين القبائل مع وجود أنماط إنتاج شديدة الاختلاف (كالصيد، والقنص، وتربية الحيوانات عند البدو، وزراعة الحقول) تبعاً لاستمرار «علاقات الدم الواحد القديمة» أو لانحلالها[6]. وليس في وسعنا أن نقول ما إذا كان ليفي ستراوس محقاً أم غير محق في استنتاجه من ذلك أنّ «المجتمعات البدائية أو التي تُحسَب أنها بدائية

(5) أعيد نشره في كتاب: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), tome 1.

(6) المصدر نفسه، ص 298. يستشهد كلود ليفي ستراوس برسالة لكاوتسكي (Kautsky)، انظر: Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, tome 1: «Méthode et enseignement,» chap. 16, p. 372, note 1.

تحكمها علاقات الدم الواحد (وتُسمى اليوم أنظمة قرابة) لا علاقات إنتاج»[7] وأن نؤكد صحة المقولة الأثيرة لديه والتي مفادها أن «تلك المجتمعات لولا أنها أُبيدَت من الخارج لأمكن لها أن تعيش إلى الأبد»[8]. وإذ يكتب ليفي ستراوس: «كان ماركس وإنجلز يعتقدان أن علاقات الدم الواحد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية تلعب دوراً أكثر أهمية بكثير من العلاقات الطبقية»[9]، فإنه يحاول أن يقصر دور الماركسية على تحليل المجتمعات التي يتحكم بها الصراع الطبقي، وعليها وحدها دون المجتمعات الأخرى، مُنكِراً أن يكون ذلك التحليل «صالحاً للمجتمع»[10]. إذاً البحث في ميدان القرابة «وسط عالم التواصل الهائل الاتساع»[11] هو من اختصاص عالِم الأعراق وحده، وتحليل علاقات الإنتاج حيثما تهيمن هذه العلاقات على جملة الحياة الاجتماعية هو من اختصاص المؤرخ وعالم الاجتماع.

والحق، إن هذا التقسيم لا محل له في كتاب إنجلز. ولئن كان إنجلز قد قرأ مورغان بوصفه مؤرخاً للمجتمعات، فإن إسهامه في علم الأعراق لم يكن هامشياً على الرغم من كونه قائماً على قراءات وشهادات فقط. ففي رأيه، أن كل واقعة ما إن تدخل في نطاق الحياة الاجتماعية حتى تستحق التفحص والتدقيق. وفي رأيه أيضاً أن الاكتشاف العظيم الذي أنجزه مورغان لا يكمن فقط في أن ما قبل تاريخ الإنسانية هو المرحلة التي تسبق «الأزمنة التاريخية»، بل يكمن

(7) المصدر نفسه، ص 369.
(8) المصدر نفسه.
(9) المصدر نفسه، ص 373.
(10) المصدر نفسه، ص 369-370.
(11) المصدر نفسه، الفصل 15، ص 331.

أيضاً في كون ما قبل التاريخ هذا هو المقدمة التي تمهد لتلك الأزمنة وتنطوي على العناصر التي تتيح فهم تطور الجنس البشري والمجتمعات الإنسانية الذي حدث لاحقاً. كتاب مورغان عبارة عن جسر يصل ما بين المجتمعات «البدائية» أو «الغابرة» والمجتمعات التاريخية الأولى التي لا نعرف منها سوى الأحداث الكبرى، أما مبدأ تنظيمها الداخلي وأنماط تطورها فنجهلها جهلاً مطبقاً. كانت فرضية التواصل والتوالي التي أخذ بها مورغان وسيلةً لولوج محفوظات (أرشيف) البشرية، لا من أجل كتابة التاريخ، بل لإعادة تركيب النص الذي تنبثق منه تلك الكتابة.

يقول إنجلز في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه: «تكمن مأثرة مورغان الكبرى في اكتشافه أساس تاريخنا المكتوب، أي ما قبل التاريخ، ورسم خطوطه الأساسية، وفي أنه عثر في أنظمة القرابة لدى جماعات هنود أميركا الشمالية على مفتاح الألغاز الأساسية التي كانت ما تزال إلى ذلك الحين غامضة في التاريخ الإغريقي والروماني والجرماني القديم»[12].

ذلك الأساس «ما قبل التاريخي» هو أنظمة القرابة والأشكال العائلية البدائية التي اكتشفها لدى كثير من سكان أميركا وأفريقيا وآسيا والتي لم يكن ممكناً فهمها وتفسيرها إلا بـ «الزواج الجماعي» الذي اختفى فيما بعد ومازالت آثاره باقية في الأدب الكلاسيكي القديم[13]. المعلوم أنه لم تتسن لمورغان فرصة العثور على مجتمع ينتمي إلى المرحلة الدنيا من الحقبة الوحشية وما يزال على قيد الحياة، وأنه كان عليه أن يستنتج وجود تلك المرحلة البدائية بحق، انطلاقاً من

(12) المصدر نفسه، ص 16.

(13) المصدر نفسه، ص 20 و23.

معاينة مجتمعات أكثر تقدماً. وفي نظر إنجلز، الذي يرى أن الإنسان آت من عالم الحيوان «بات لابدّ من الاعتراف بتلك المرحلة الانتقالية»[14] التي لم تكن في نظر مورغان سوى بداية أكيدة لتاريخ الجنس البشري. إذاً لدى المادية سبب إضافي لتجزم بوجود المرحلة الدنيا في الحقبة الوحشية، وتمد مفهوم التاريخ إلى اللحظة التي ميّزت فيها البشرَ عن الكائنات الحية الأخرى إنجازات التقدّم التي حققوها. يرى مورغان أن «أرفع شكل بنيوي»[15] هو بنية الإنسان، ولا يمكن مقارنته بأي شيء آخر. أما إنجلز فيرى أن الإنسان نتاج تطور جعل منه الكائن الأكثر تنظيماً في الطبيعة. لا شيء إذاً مشتركاً بين الأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل من الكتابين: فإنجلز يقرأ مورغان ويفهمه من زاويته المادية، وبوصفه مادياً كذلك يُدرك أهمية كل استنتاجاته ويُدرجها ضمن فهمه هو لتاريخ الإنسان.

يتصل معظم ما أضافه إنجلز إلى مورغان بالتمييز الذي يجب إقامته بين المجتمعات البدائية الإنسانية والمجتمعات البهيمية، أي بين الزمر الفوضوية والجماعات البدائية للبشر؛ إذ لا يمكن في أيّ حال من الأحوال أن تقدم لنا «الجماعات الحيوانية» فكرة صحيحة عن الأشكال الأولى للعلاقات الجنسية البشرية التي تفترض الانتقال التام من البهيمية إلى الإنسانية[16]. يجب الامتناع عن إقامة «أي تواز» يُفضي إلى استنتاج أشكال عائلية تُعزى إلى «الإنسان البدائي» منسوخة عن تلك التي نعاينها لدى القردة شديدة الشبه بالبشر، مع الإقرار بأن

(14) المصدر نفسه، ص 27، نُشير إلى أن مورغان يرى أن أجناس الحيوانات «ظهرت قبل الجنس البشري» وكان لديها فرصة التقدم على البشر، بالنظر إلى كثرة عددها وقوتها الفيزيائية، انظر: Morgan, *La société archaïque*, p. 20.

(15) المصدر نفسه، ص 21.

(16) Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, pp. 38-39.

«علاقات جنسية لا يُعيقها عائق» كانت الشرط الأول «القيام تلك الجماعات الأكثر اتساعاً وديمومةً، والتي كان يمكن، في داخلها فقط، أن يتم تحول الكائن البشري من بهيمة إلى إنسان»[17].

إن مختلف أشكال العائلة التي يتناولها مورغان هي في نظر إنجلز تطور سلكته تلك «الحالة البدائية للعلاقات الجنسية غير الخاضعة لأية أصول»[18] سواء أكانت عائلة الدم الواحد أم العائلة البوناليونية أو العائلة المجون أم عائلة الزواج الأحادي فهو يقول عن عائلة الدم الواحد أنه ليس هناك أي دليل على أن الشعوب الفظة عرفتها، لكن لابدّ أنها عرفتها «كمرحلة أولية ضرورية»[19]: لكنه يوافق مورغان على أن سكان بولينيزيا كانوا ما يزالون يمارسون هذا النوع من الزواج لأن نظام القرابة عندهم «يعبّر عن درجات في قرابة الدم الواحد لا يمكن لها أن تولد إلا في شكل العائلة هذا». أما الأشكال العائلية الأخرى فهي مستويات في تطور التنظيم الاجتماعي وصولاً إلى مؤسسة العشير التي «تشكل أساس النظام الاجتماعي لدى معظم الشعوب البربرية على وجه الأرض، إن لم يكن لديها جميعاً، والتي منها انتقلنا إلى المدنية عند الإغريق كما عند الرومان والجرمانيين»[20].

سبب التغيرات المتتالية، في نظر إنجلز، سبب اقتصادي: يحدد نمط الملكية وحق الوراثة الانتقال من شكل إلى آخر، كما إنّ لإنتاج الثروات وتراكمها تأثيراً حاسماً على الممنوع والمسموح به من

(17) المصدر نفسه، ص 38.

(18) المصدر نفسه، ص 40.

(19) المصدر نفسه، ص 41.

(20) المصدر نفسه، ص 41-42.

العلاقات وعلى الوضع القانوني للعائلة. من الوحشيين الشاردين إلى التجمعات المشاعية البدائية، ومن العلاقات «الجديدة تماماً»[21] التي وُلِدت مع تدجين الحيوانات، إلى تربية المواشي وزوال حق الأمومة[22] الناتج عن تملّك الأراضي، كان كل تغير ضرورةً حتمية خارجة عن إرادة كل فرد. وبالتالي فالزواج الأحادي ليس الشكل الأكمل للزواج، بل هو أشبه بهزيمة تاريخية، فلم يكن «أول شكل للعائلة يقوم على شروط طبيعية، بل على شروط اقتصادية، أي على انتصار الملكية الجماعية البدائية والتقليدية»[23].

يرى إنجلز أيضاً أن ذلك الزواج «إخضاع أحد الجنسين للآخر [. . .] وهو إعلان حرب بين الجنسين لم تكن معروفةً طيلة ما قبل التاريخ»[24]. وقد ظهرت في هذا النظام تناقضات وتضادّات لم يكن هناك أي مسوغ لوجودها من قبل. وكان على «المجتمع المنقسم إلى طبقات منذ بزوغ فجر المدنية» أن يجابه تلك التناقُضات عينها» من دون أن يقوى على حلها وتخطيها»[25]. في العائلة الحديثة «الرجل هو البورجوازية والمرأة هي البروليتاريا»[26] ولا يمكن للحب الزوجي أن ينمو داخل زواج قائم على «استعباد المرأة المنزلي سواء أكانت تلك العبودية صريحة مكشوفة أم مغفلة مستورة»[27]. معلوم أن إنجلز كان يأمل في تخطي هذا الوضع بثورة اجتماعية تُفضي إلى انهيار

(21) المصدر نفسه، ص 54.
(22) المصدر نفسه، ص 56: «ذاك (النسب إلى الأم) ما كان ما يجب اقتلاعه، وقد اقتُلِع حقاً».
(23) المصدر نفسه، ص 64.
(24) المصدر نفسه.
(25) المصدر نفسه، ص 66.
(26) المصدر نفسه، ص 72.
(27) المصدر نفسه، ص 71.

الأسس الحالية للزواج الأحادي لتنهار معها أسس البغاء المُتمم لهذا الزواج»[28] أما مورغان فقد اكتفى بتصور «إنجازات جديدة إلى أن يتم الوصول إلى المساواة بين الجنسين»[29]. ومرةً أخرى تظهر هنا فكرة تقدم الجنس البشري ببطء وثبات أشكال الملكية وأشكال العائلة وتطورها، لكن هذا التغير لا يُنتظر حصوله إلا مع الزمن ومن خلال جهد الإنسان، وليس بانقطاع فجائي في التاريخ لم يكن ليخطر قطّ في بال مورغان. والحق أن انحلال العائلة الناتج عن تحول كل الامتيازات إلى الرجل بعدما كانت في يد المرأة في المجتمع الأمومي، والتفاوت الذي أحدثته عائلة الزواج الأحادي بين الجنسين، هما في نظر إنجلز دليلان ـ داخل المؤسسة العائلية ذاتها ـ على وضع الطبقة المسيطرة واستيلائها على الثروات عبر حفنة من الملاكين. وحيث لم ير إنجلز سوى شكل واحد لعائلة الزواج الأحادي، فإنه اكتشف شكلين لها: في الشكل الأول تكون سيطرة الرجل نتيجة مباشرة لهيمنته الاقتصادية، بينما يمكن تحديد البداية التاريخية للشكل الثاني عندما يكون قد «تحقق بصورة كاملة» في مجتمع تحوَّل تحولاً شاملاً بالانتقال إلى الملكية الجماعية، حيث كفّت العائلة عن أن تكون وحدةً اقتصادية[30].

تتوقف أبحاث مورغان عند ظهور عائلة الزواج الأحادي والعشق الذي لم يكن معروفاً في زمن البربرية، فيما ترى أبحاث إنجلز أن انتقالاً حدث نحو شكل آخر لعائلة الزواج الأحادي بسبب ظهور علاقات اقتصادية جديدة. أقامت أبحاث مورغان النياسية

(28) المصدر نفسه، ص 73.

(29) Morgan, *La société archaïque*, p. 566,

(في ترجمة مختلفة بعض الاختلاف).

(30) Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, p. 73.

سلسلةً من المطابقات بين مختلف أشكال العائلة والملكية، بين أنماط الإنتاج والمؤسسات.

أصاب إنجلز حين رأى في هذه الصلة بين المعاينة النياسية والرغبة في كتابة تاريخ الأشكال البدائية للمجتمع، إسهاماً جوهرياً وتوقاً إلى معرفة رفيعة. فعلى نحو غير مباشر أجاب مورغان على أسئلة ذات أهمية كبرى في ذهن الفيلسوف المادي: ما المراحل التي مرت بها المجتمعات المختلفة التي مازال يمكن «دراستها نياسياً»؟ ما معنى «تقدّم البشرية»؟ كيف أُنتِجت الثروات على يد الشعوب المختلفة، وفي المراحل المختلفة؟ ما هي الصلات التي يمكن إقامتها بين العائلة والملكية والمؤسسات/ الأنظمة؟ لم تعد النياسة، مع مورغان، علماً يدرس المجتمعات القديمة وحدها، بل باتت تزود المؤرخ **بأنماط تطور** للمجتمعات الحديثة أكثر مرونة من الأنماط التي سبقتها جميعاً. كان لوضوح الأمور على هذا النحو ما من شأنه أن يُدهش مُنظِّراً مثل إنجلز: إذ غدا التاريخ ـ وقد بات موضعاً للتناقضات تعصف به صراعات لا تنقطع ـ موضوعاً للتاريخ واكتسب أهمية مخصوصةً بوصفه سلسلة من الأحداث المتساوية الضرورة (كان لابدّ من حدوثها، ولم يكن ممكناً إلا أن تحدث وكان يجب أن نحفظها ونستذكرها). كان إنجلز يرى أن مورغان استطاع بفضل «أسلوبه في تصنيف الوقائع» أن يُدخِل على ما قبل تاريخ الإنسانية بعض الترتيب والتنظيم[31] وأن يجعله مفهوماً بوصفه تاريخاً.

الاكتشاف الثاني المهم الذي أتى به مورغان هو ـ من وجهة النظر هذه ـ اكتشاف **العشير** عند قبائل الإيركوا بوصفها مؤسسة/

(31) المصدر نفسه، ص 27، على أيّ حال، لم يكن إنجلز يرى سوى حقبتين تاريخيتين كبريين، هما: «مراحل ما قبل تاريخ المدنية» وحقبة المدنية.

نظام بدائية بقيت «شائعة لدى جميع الشعوب البربرية إلى أن دخلت هذه الشعوب في المدنية، وحتى إلى ما بعد هذا الدخول»[32]. كان إنجلز يدرك بوضوح تام أهمية هذه الملاحظة التي أفضت إلى جعل الشكل الأميركي شكل العشير «الأصلي»، وجعلت الشكل الإغريقي/ الروماني، اللاحق، متفرّعاً عنه. انمحت الحدود التي كان يُعتقد تخطيها مستحيلاً بين مرحلتين تاريخيتين متباعدتين زمناً ومكاناً، مرحلة المجتمعات الأميركية/ الهندية ومرحلة «المدن» القديمة، وهما في واقع الأمر شكلان يمكن مقارنتهما **تاريخياً** لأن للتنظيم الاجتماعي في أحدهما الخصائص عينها التي له في الآخر، والعلاقات الإنسانية في كليهما ترعاها القوانين عينها، وفي كليهما أيضاً تسود المساواة، والاقتصاد المنزلي فيهما «جماعي ومشاعي» في سلسلة من العائلات، والأرض ملك القبيلة. كان البشر في ذلك الزمن لا يزالون «متمسكين بحبل سرّة الجماعة البدائية» على حد تعبير كارل ماركس[33]. بعدما لخّص إنجلز طروحات مورغان في شأن التنظيم **العشيري** لم يفتْه أن يشدد على بساطته المدهشة وعلى روح الحرية والمساواة السائدة في مثل هذا المجتمع، وعلى ما كان عليه الناس رجالاً ونساءً «**قبل أن يقع الانقسام إلى طبقات مختلفة**». خلافاً لمورغان، لا يكتفي إنجلز في توصيف عالَم اختفى واندثر إلى الأبد بعد تلف بطيء؛ إذ يبيّن كيف أمكن الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وكيف انتهى التنظيم العشيري إلى أن يغدو عائقاً في وجه تطور المجتمعات البدائية. فقد كان ذلك التنظيم يقتضي عدداً قليلاً من السكان وإنتاجاً «جنينياً»: ولذا كان من الضروري التخلص منه

(32) المصدر نفسه، ص 81.

(33) المصدر نفسه، ص 92.

والقضاء عليه في سبيل التوسع وحيازة الثروات: «كان **يجب** تحطيم سلطة هذه الجماعة البدائية، وهذا ما حصل»[34].

لكنها تحطمت ـ كما يقول إنجلز ـ تحت ضغط قوى «تبدو لنا للوهلة الأولى وكأنها تقهقر ونكوص أو هبوط من قمة أخلاقية المجتمع العشيري القديم وطُهره وسلامته»[35] لكثرة خضوع المجتمع الجديد المدني، أو مجتمع الطبقات، للمصالح الوضيعة الدنيئة. صورة **الهبوط الأصلي**[*] لا تتنافى مع فكرة الفردوس الذي طُرِد منه أبو البشرية آدم فحسب، بل تتناقض أيضاً مع فكرة تقدم الجنس البشري على نحو مطَّرِد، وفقاً لما يراه مورغان، حيث تواكب تقدم المجتمع والسيطرة المتزايدة على الطبيعة «خُلقية» متسامية أكثر فأكثر. جدلياً، يتراجع أمام هذه التناقضات تحسن أحوال الجنس البشري، كما إن البشرية، وتحديداً بسبب ما يميزها عن سواها في مملكة الحيوان، عرفت تاريخاً يتناسب مع ضعفها من جهة ومع قدرتها على الكمال من جهة أخرى.

لا يمكن لأي مرحلة أن تعيش إلى ما بعد اللحظة التي تبلغ فيها توازنها. ويستخدم إنجلز، عوضاً عن مفاهيم مثل «إتلاف» أو إضعاف يستخدمها مورغان لتطبيع الوقائع والأحداث أي لإكسابها مظهراً طبيعياً، مفاهيمَ وعباراتٍ مستمدَّة من فكرة العدوانية جمعتْها فيما بعد عبارة «الصراع الطبقي»: «قانون الأمومة أخلى المكان لقانون الأبوة، وبذلك تحديداً أحدثت الملكية الخاصة أول فجوة في

(34) المصدر نفسه، ص 93.

(35) المصدر نفسه.

(*) الهبوط الأصلي المعني به الهبوط من الوضع النعيمي الذي كان يعيش فيه الإنسان قبل أن يهبط من الفردوس إلى وضع الشقاء على الأرض بسبب الخطيئة الأصلية، وفقاً للرواية التوراتية المستعادة في **الإنجيل** و**القرآن**.

جدار النظام العشيري. الفجوة الثانية أعقبت الأولى بكل بساطة [. . .]»[36].

انتقلت الطبيعية إذاً إلى صعيد الإنسانية، وإلى جملة السيرورات الخاصة بها: نعْلم أن إنجلز لا يتفق مع داروين حول مقولة الصراع من أجل البقاء، لكن هذا الخلاف لا يصل إلى حد تقليص تاريخ البشرية وجعله مقتصراً على سلسلة من إنجازات التقدم. فلئن كانت هناك اختراعات، فإن نتائجها تؤثر وتفعل في جملة الحياة الاجتماعية، وجملة بنى المجتمع: العائلة، وأشكال الملكية، والمؤسسات والدولة. على هذا الصعيد يقع الصراع على الثروات وعلى السلطة، وما يتميز به هذا الصراع من صفات خاصة بالإنسان وحده. وعلى هذا الصعيد ظهرت التناقضات والعداوات التي جعلت من المجتمعات البشرية ساحات صراع تتضارب فيها المصالح المتضادة.

لذا نُعِت الانتقال من التنظيم العشيري إلى الدولة داخل التاريخ الإغريقي بالذات بالعبودية المعممة[37] و«اللصوصية المنظمة» والدّنس والسرقة، بينما نسبت الدولة الأثينية إلى نفسها الشرعية والخُلقية الحميدة اللتين وضعتا في خدمة الملكية الخاصة وحدها وقد غدت موضع تبجيل وإجلال:

«منذ ذلك العصر، تقهقرت الحرب القديمة بين قبيلة وقبيلة لتغدو لصوصية منظمة تقطع الطرق في البر والبحر للاستيلاء على المواشي والكنوز والعبيد، أي على موارد الثروة المعتادة. باتت الثروة موضع تبجيل واحترام شديد، وغدت القواعد العشيرية القديمة

(36) المصدر نفسه، ص 94.

(37) أي ليس محصوراً بأسرى الحرب وحدهم.

موضع احتقار وديست بالأقدام تبريراً للاستيلاء على الثروات ونهبها بالقوة. لم يعد ينقص سوى أمر واحد فقط: مؤسسة لا تقوم فقط بحماية الثروات الجديدة التي استولى عليها الأفراد برغم أنف التقاليد المشاعية السائدة في النظام الاجتماعي العشيري، وترفع الملكية الخاصة إلى درجة السموّ بعدما كانت مرذولةً محتقَرة فيما مضى وتُعلن على رؤوس الأشهاد أن الملكية الخاصة هي الهدف الأسمى لكل مجتمع بشري، بل تسعى فوق ذلك كله أيضاً إلى مهر أشكال حيازة الملكية الجديدة التي تطورت تباعاً [. . .] بطابع شرعية المجتمع بأكمله[38]».

عندئذ «اخترِعت» الدولة. ولكلمة اخترعت أهمية بالغة. لئن كان إبداع الفنون والتقنيات خصيصة بالإنسان، فإن هذه المهارة تطول جوانب الحياة الاجتماعية جميعاً، ويتعاظم شأنها في المجتمعات والمدن مع نمو موارد الثروة وضرورة جعل أشكال الملكية الخاصة الجديدة **مشروعةً**، أي يعترِف الجميع بشرعيتها. ماذا فعل البشر حينما «اخترعوا» النقود أكثر من أنهم أوجدوا «قوة اجتماعية جديدة، هي وحدَها القوة الشاملة والعمومية التي ينحني أمامها المجتمع برمّته[39]». بطبيعة الحال حدث «ذلك من دون أن يكون الذين أوجدوه على وعي بما يحدث[40]» لكنه كان النهاية المحتومة للنظام العشيري في وقت كانت فيه «التغيرات الاجتماعية متعمّدة» وقصديَّةً بالضرورة. وما لبثت قوة النقود الشاملة والعمومية أن فرضت نفسها تلقائياً وباتت لها سلطة على المجتمع بأسره.

عندئذ ظهرت الدولة الأثينية ثم الدولة الرومانية وكأنهما

---

(38) المصدر نفسه، ص 101.

(39) المصدر نفسه، ص 105.

(40) المصدر نفسه، ص 105.

مؤسستان وُلدتا من الملكية العقارية الفردية وتحويل المنتجات إلى بضائع للبيع[41] والانقسام إلى طبقات تبعاً للثروة التي حلت محل النظام القديم القائم على «رابطة الدم [أي القرابة] الشخصية[42]». أما السلتيون والجرمانيين، فيقول إنجلز مستنداً في ذلك إلى دراسات كوفاليسكي[43] (Kovaleski) أنهم عرفوا، شأنهم في ذلك شأن شعوب أخرى كثيرة، «المشاعية المنزلية البطريركية كمرحلة انتقالية بين العائلة الشيوعية التي يحكمها قانون الأمومة، والعائلة الزوجية الحديثة[44]». ويُقِر بأن من الصعوبة بمكان، وفي أيّ حال من الأحوال، معرفة ما إذا كانت «الوحدة الاقتصادية» هي **العشير** أم الجماعة العائلية أم جماعة مشاعية تقع في منزلة وسط ويجمع بين أفرادها رابط القربى[45]. المهم هو **شكل** الملكية المشتركة، أي أن الأرض هي ملك للجميع أو ملكية خاصة. بحسب جدول مورغان نجد أن الجرمانيين كادوا ألا يبلغوا المرحلة الوسطى من البربرية. ويجزم إنجلز أن ذلك كان - قبل تكوّن الدولة - «التنظيم الأكثر إتقاناً الذي أنتجه النظام العشيري؛ فهو الشكل النموذجي للمرحلة العليا من البربرية[46]». ويرى إنجلز أن الخصال التي تميزت بها **البربرية** - بوصفها مرحلة في تطور البشرية - بعثت في العالَم الروماني ثم في فرنسا الشمالية وفي إنجلترا قوة جديدة إذ نقلت

---

(41) المصدر نفسه.

(42) المصدر نفسه، ص 120.

(43) المصدر نفسه، ص 58، الكتاب الذي يستند إليه إنجلز هو: *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété* (Stockholm, 1890).

(44) المصدر نفسه، ص 130.

(45) المصدر نفسه، ص 131.

(46) المصدر نفسه، ص 134.

إلى الدولة الإقطاعية «شيئاً من النظام العشيري الحقيقي[47]».

أتاحت أبحاث كوفاليسكي لإنجلز أن يُطيلَ كتاب مورغان بخروجه من نطاق الهنود الأميركيين والإغريق والرومان الذي جعله مورغان نطاق عمله، متبعاً خط الانقسام القديم كما رسمه لافيتو. النظرية التي وضعها إنجلز ليست شاملة طبعاً، لكنها تُبرِز بوضوح تام، من خلال إدخالها أوروبا القديمة في حقل علم الأعراق، أن تاريخ الإنسانية واحد يمتد على جميع العصور من ما قبل التاريخ إلى المجتمعات «الحديثة»: وتبدو البربرية، هذه المرحلة الوسيطة والأكثر خصباً وابتكاراً في تاريخ البشرية، كأنها معجزة التوازن بين حالة الضعف الذي ميز العصور الأولى وحالة الفساد التي جاءت بها المدنية[48]. وفي كل مكان، طبعت علاقة الإنسان بالطبيعة والعمل في الأرض وتوسيع التبادل أشكال الإنتاج وأدت إلى المرور من حالة اجتماعية إلى أخرى من مجتمعات بشرية بائسة لكن تتمتع بالمساواة، إلى شعوب غنية وقوية قضى فيها الانقسام إلى طبقات على الفضائل البدائية. بثورات متعاقبة تقدمت البشرية، لكنها تقدمت أيضاً بسقوط الفضائل التي أسست «خُلُق» الإنسان في الأزمنة الأولى. لئن كانت «التاريخية»، في نظر إنجلز، هي الطابع البديهي الذي يميز الإنسان ويضمن تفوقه، فهي ليست أمراً مضموناً ومكتسَباً على الدوام، وكأنها شكل صيرورة: في البربرية ينفتح صراع بين التاريخ والتاريخية، بين الإنسان وما يمكن أن نسميه وجوده الطبقي، صراع لا يمكن أن تحله وتفضّه إلا ثورة، وبمقدار ما تُعيد هذه الثورة النظر في «طبيعية» التاريخ، تغيّر مجراه جذرياً.

(47) المصدر نفسه، ص 144.

(48) انبثاق فكرة أثيرة لدى ديديرو.

والحق، إن العشير «كان يستجيب للشروط الاجتماعية التي نشأ منها[49]»، فكان قادراً إذاً «على حل جميع المشكلات التي يمكن أن تنشأ [. . .]» في كنفه. عندما حلّت الدولة محل العشير لم تكفّ التناقضات والصراعات الداخلية عن النمو. فالدولة التي هي «نتاج المجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره» هي أيضاً «نتاج يُربك المجتمع ويوقعه في تناقض مع نفسه لا يستطيع حله، لأنه انقسم إلى نقائض لا سبيل إلى التوفيق بينها ولا هو قادر على التخلص منها[50]».

يعرض إنجلز، في هذا الموضع المبدأ الذي يحكم المجتمع بأكمله من الزاوية الفلسفية لا من الزاوية التاريخية فقط: ثمة مسار واحد ينضوي فيه الطبيعة والمجتمع معاً:

«[. . .] ليست المصادفة سوى القطب الذي يقابله قطب آخر هو الضرورة. وقد بيّنا منذ زمن بعيد الضرورة الماثلة في كل مصادفة والقانون الداخلي الذي يحكمها في كل مجال من مجالات الطبيعة حيث تبدو المصادفة أنها هي المهيمنة [. . .] وبمقدار ما تخرج واقعة أو سلسلة من الوقائع الاجتماعية عن رقابة الإنسان الواعية وتتجاوزه، تبدو هذه الوقائع أنها صنيع المصادفة، وتفرض القوانين الملازمة لها نفسَها بهذه المصادفة، وكأنما بفعل ضرورة الطبيعة»[51].

(49) المصدر نفسه، ص 145.

(50) المصدر نفسه، ص 156.

(51) المصدر نفسه، ص 160، في ذلك الوقت، لم يكن إنجلز قد أنجز كتابه (*Dialectique de la nature*)، لكنه كان قد تقدّم كثيراً في كتابته. وفي كتابه: Friedrich Engels, *Plan d'ensemble* (Paris: Ed. sociales, 1952), p. 25,

التاريخ، بحسب مورغان، يحمل مبدأ تفسيره في ذاته، فهو نتاج الفكر الإنساني الجاد نحو المزيد من الأفضل والأكمل. وهو يسير، بحسب إنجلز، بموجب قوانين تُلازِمه وتحكمه. لا يحكم البشر والمجتمعات أي شيء من الخارج، فيما خلا الضرورة التي تحكم كل مجموع، فإن الطبيعة والتاريخ مرتبطان ارتباطاً جدلياً بوصفهما شكلين للحياة وشكلين للتنظيم.

يمكن إرجاع كل شيء إلى التناقض بين كلمتَي أو مفهومَي «التقدم» و«التطور»: يرى مورغان أن «التقدم يبقى قانون المستقبل، كما كان قانون الماضي»[52] على الرغم من «السباق نحو الثراء» الذي دشنته المدنية. في نظر إنجلز هناك أشكال «تقدم»[53] كثيرة، لكن فكْرة فلسفة الأنوار «التي تقول بوجوب أن يحصل، بعد عصر الانحطاط (العصور الوسطى) تقدم دائم نحو الأفضل» هي تعصب وحكم مُسبق[54]. فالكلام عن «التقدم»، فلسفياً ومُعجمياً، يدل على أننا نرجِع إلى فلسفة التطور التي تتضمن في آن واحد خطيّة المراحل المقطوعة، وتجانُسها. وعلى العكس، الكلام عن «التطور» لا يفترض سوى اجتماع عدد من الشروط التي تتيح أو تنشط أو تتسبب في الانتقال من مرحلة إلى أخرى. ومعنى ذلك أن كلمة تطور تتفق مع نظرة جدلية إلى التاريخ لم يفعل مورغان أكثر من الإيحاء بها.

كان يعتزم بحث مسألة الضرورة والمصادفة بخصوص داروين ونظريته في التطوّر.

(52) Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, p. 163.

(53) انظر المصدر نفسه، ص 197 تحت عنوان: «Les progrès dans l'époque qui précède les grandes invasions,» dans: *L'Histoire des anciens Germains*, الذي نجده في الطبعة الصادرة سنة 1954، ولا نجده في الطبعة الحديثة.

(54) المصدر نفسه، ص 299، رسالة إنجلز إلى ماركس 15 كانون الأول/ ديسمبر 1882. والتشديد في الرسالة.

بصريح العبارة، كتب إنجلز في رسالة إلى كاوتسكي (2 مارس/ آذار 1883): «حيثما وجدت المشاعية سواء مشاعية الأرض أم النساء أم غير ذلك، فهي بدائية حتماً، موروثة عن مملكة الحيوان. وكل ما يليها من **تطور** يقوم على **تفكيك** هذه المشاعية البدائية وإلغائها»[55].

إن حالة المدنية وفكرة المدنية ذاتها، في نظر إنجلز أيضاً، شيء إيجابي وسلبي في الوقت نفسه: «وحيث إن أساس المدنية هو استغلال طبقة لطبقة أخرى، فإن **تطورها** من أوله إلى آخره يتحرك ضمن تناقض دائم»[56].

كان مورغان يقول إن «مرحلة كهذه تنطوي على بذور دمارها»[57] لكنه لم ير حلاً لها إلا في «عودة» العشير. كما لو أن مفهوم التطور لا يصل إلى حد إلغاء كل أثر لنظرية «دورية» التاريخ، مع أنه تتناقض مع مبدئه. بيد أن إنجلز لم يلبث أن كشف عن قراءة أخرى للتاريخ لدى مورغان؛ فقد استطاع أن يرى أن الزواج الداخلي والزواج الخارجي لم يكونا في نظر مورغان نقيضين، **فالعشير** كان يتزوج من خارجه بوصفه جماعة دم واحد من جهة الأم، والزواج في القبيلة كان من داخلها. وهو لم يكتف في تاريخ العائلة بتوصيف أنظمة القرابة التي كانت لا تزال على قيد الحياة، بل توغل في الأبعد منها ليصل إلى شكل بدائي من أشكال العائلة يفسرها جميعاً على الرغم مما يبدو في الظاهر من تناقض بينها. أتاحت النياسة إثبات فرضيات مورغان حول المجتمع الغابر، وأمكن في نهاية الأمر

(55) المصدر نفسه، ص 302، التشديد لنا.
(56) المصدر نفسه، ص 163، التشديد لنا.
(57) المصدر نفسه، ص 163، التشديد لنا.

كتابة تاريخ المجتمعات البشرية الأولى. وأكثر من ذلك، أثبتت أبحاث مورغان أهمية العوامل المادية في مسار تطور البشر، وجمعت الإنتاج برابط متين إلى العائلة وحق الملكية والمؤسسات/ الأنظمة. كان ذلك بمثابة مخطط إجمالي لتاريخ البشرية.

كانت تطورية مورغان تجر وراءها «بدائية» صريحة، لأن الحل الوحيد للتناقضات الملازمة للمدنية هي العودة إلى الوراء والرجوع إلى أشكال اجتماعية أقل اكتمالاً ولا ريب، ولكن أقل خطراً على البشر. يمكن، في رأي إنجلز، مد التاريخية لتشمل الطبيعة والأجناس جميعاً؛ وإذا أمكن وجود فكرة في شأن «الأصل»، فلأن المادة من جهة والحيوانية من جهة أخرى هما الشكلان البدائيان ـ بالمعنى التاريخي الدقيق للكلمة ـ اللذان يمكن الانطلاق منهما لمواكبة تطور كل شيء. لفهم ذلك، يكفي قراءة الفصلين اللذين كرسهما **للعشير** عند الجرمانيين والسلتيين و«تكوين الدولة عند الجرمانيين»[58] استناداً إلى اكتشافات مورغان عند الإيركوا ثم عند جملة الأميركيين. في هذا الشأن، يستند إنجلز كذلك إلى أبحاث ماك لينان[59] (Mac Lennan) (على الرغم من فهمه «الخاطئ» لما عاينه) وأبحاث كوفاليسكي[60]: الأول وصف التنظيم العشيري لدى قبائل

(58) المصدر نفسه، الفصلان 7 و8.

(59) المصدر نفسه، ص 122. قبل أن يتعرض ماك لينان لنقد إنجلز، كان مورغان في كتابه **المجتمع القديم** (*La société archaïque*) (ص 587 وما بعدها) قد وجه نقداً صارماً لكتاب ماك لينان الأخير: (*Studies in Ancient History comprising a Reprint of Primitive Marriage*). ينصبُّ معظم النقد على تعريف الـ gens بوصفه زواجاً من الخارج.

(60) *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété* (مترجَماً إلى الفرنسية) إلى العام 1890 (استوكهولم). وهذه الترجمة (الطبعة الثانية، 1891)، لا الأصل الروسي، هي التي اعتمدها إنجلز في كتابه أصل العائلة.

الساموييد (les Samoyèdes)، والثاني لدى جملة القبائل القوقازية. أما في اسكتلندا وإيرلندا وبلاد الغاليين فقد تركت القوانين القديمة آثاراً لها لا في كتب القانون القديمة فحسب بل أيضاً في بعض العادات والتقاليد التي «تعبّر بطريقتها عن استمرار **الغريزة** العشيرية الموروثة»[61]. أما في شأن الجرمانيين، فإن كتاب سيزار وثيقة بالغة الوضوح تتناول الجماعات العشيرية والقرابة عند هؤلاء الأقوام. وحيث إن كوفاليسكي يرى أن كلمة جينيالوجيا (genealogia) المستخدمة في القانون الشعبي الألماني[*] (alaman) تدل على «جماعات عائلية كبيرة كانت الأرض مشتركة فيما بينها»[62]، فإن إنجلز يستنطق «الآثار اللغوية» لمعرفة ما إذا كان الجرمانيون قد استخدموا كلمة **عشير** للدلالة على مؤسسة سابقة، أو لم يستخدموها. وحينما يخلص إلى الجزم بأنهم استخدموا تلك الكلمة، يورِد مقطعاً حاسماً لتاسيت يُثبِت وجود **العشير** في ذلك الزمن منظماً وفقاً للقانون الأمومي، أي **العشير** «البدائي». وثمة إثبات آخر: فهو يشهد على وجود الـ wergeld الذي يُعتبَر غالباً مؤسسة جرمانية، والذي هو لدى مئات الأقوام «شكل من أشكال الأخذ بالثأر المتحدّر من نظام عشيري ملَطَّف ومنتشر على نطاق واسع»[63].

بيد أن الأمر الأساسي يبقى أن نعرف الوقائع الحقيقية التي تدل عليها الكلمات: هل كانت الوحدة الاقتصادية هي **العشير** أم الجماعة

---

(61) المصدر نفسه، ص 124.

(*) الألمان (les Alamans) أو (Alémans) (من اللغة الجرمانية: all- mann وتعني: كل الرجال) تجمُّع واسع من قبائل شتى كانت تُقيم على طول مجرى نهر الإلب (Elbe) ثم على طول نهر مين (Main). كان يجمع هذه الأقوام عداء مشترك لقبائل الفرنجة (les Francs) التي كانت تُقيم على الجهة الأخرى من نهر الرين (Rhin).

(62) المصدر نفسه، ص 126.

(63) المصدر نفسه، ص 130.

العائلية أم «جماعة مشاعية بالقرابة تقع في منزلة وسط»[64]؟ الاقتصاد يحكم نظام القرابة، وعلاقات الإنتاج تحدد الشكل الجماعي لا العكس. في الوقت الذي وضع فيه سيزار كتابه كان الجرمانيون يستقرون في منازل ثابتة لكنهم في زمن تاسيت كان قد مضى قرن على بدء حياتهم الحضرية وانتقلوا إلى المرحلة العليا من البربرية: كانت القضايا المصيرية من اختصاص مجلس الشعب. تدريجياً نشأت اتحادات قبائل كان يتسلم زمام السلطة فيها أحياناً قائد عسكري. وكان تكوين تنظيمات المحاربين يعزز هذا الاتجاه ويُفضي إلى ظهور المملكة. وما إن يتخطى المجتمع «الحدود التي يكون هذا التنظيم ضمنها كافياً» حتى تحلّ الدولة محل النظام العشيري[65]. وقد حدث تجاوز هذه الحدود عندما تجاوز الاجتياح سلطة النظام العشيري البدائي. وهو يظهر هنا على نطاق أوسع[66].

التطور الذي حدث في ما بعد جعَل المحاولات التي قام بها شارلمان «لإدخال» نظام الاقتصاد الروماني لاتيفونديا[*] (Latifundia) في إمبراطورية الفرنجة بكل ما يستدعي ذلك النظام من عبيد وأعمال سخرة[**] وزراعة الأراضي على نطاق واسع. في «ظرف عام» أو وضع تاريخي أنتج ملاكين كباراً مسيطرين وفلاحين صغاراً خاضعين لا يعبّر ذلك الإدخال إلا عن عجز المجتمع عن التحول بحسب أنماط مفروضة عليه، واستحالة الفصل بين نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

(64) المصدر نفسه، ص 131.

(65) المصدر نفسه، ص 134.

(66) المصدر نفسه، ص 140.

(*) نظام العِزَب، والعِزبة هي مِلْكٌ كبير يُستثمَر بطريقة بدائية، أو يحرثه عمال زراعيون لحساب مالك غير مُقيم.

(**) إرغام الناس على العمل من دون مقابل.

هكذا نرى في أبحاث إنجلز كيف يهيمن همّ البحث في تاريخ المجتمعات عن المبدأ الذي لا يحكم نظام القرابة فيها وحسب، بل جملة علاقاتها الإنسانية من خلال أشكال الملكية وداخل هذه الأشكال. وما صنع عظمة البربرية لم يكن في نظره ما قاله مورغان: كانت البربرية في مرحلتها الأخيرة، وفي قمة اكتمالها، قادرةً على تخليص المدنية مما يشوبها من نقائص وعيوب. كان النظام العشيري بحيويته وقدرته إبداعاً مطابقاً للإنسان، فقد كان تقدماً وحريةً في آن معاً، وقد بقي فيه عصب حيّ من المشاعية البدائية. ولذا استطاع الجرمانيون أن ينقلوا إلى العالَم الروماني ما كان لديهم من «قوة حيّة وطاقة مُحيِيَة[67]» وأن يُنقِذوا جزءاً من نظامهم على شكل «جماعات» في ألمانيا وفرنسا الشمالية وإنجلترا[68]. وحيثما بقيت آثار للملكية المشتركة، حيثما بقيت تلك الآثار فقط، بقيت أيضاً العادات والتقاليد العشيرية، وهي في نظر إنجلز نتاج شكل اقتصادي سابق على تقسيم العمل. والحق أن الانتقال إلى المدنية حدث في زمن توغل فيه تقسيم العمل إلى جميع أنحاء «عملية الإنتاج» ناسفاً شيوعية الإنتاج والملكية، جاعلاً من «الملكية الفردية» قاعدة مهيمنة[69]. ظهر تقسيم العمل هذا حالما تمكنت «قوة عمل الإنسان» من توفير «إنتاج» يفيض عن ضروريات العيش: هذا الفائض الناتج عن العمل المزدوج الجامع بين القوة والفكر الخاصين بالإنسان تحكّم بصيرورة الإنسان كلها: فبوصفه «بضاعة» دخل في دائرة التبادل (عمل مقابل مؤونة العيش) الذي هو في أساس الرق والعبودية «أول انقسام كبير وقع في المجتمع بين طبقة مستغِلّة وطبقة مستغَلّة» ثم في أساس القنانة [الرق الزراعي

(67) المصدر نفسه، ص 144.

(68) المصدر نفسه، ص 159.

(69) المصدر نفسه، ص 160.

أي العمل في الأرض] ثم في أساس العمل المأجور(70). على أن هذا التطور (ونشدّد على ذلك) لم يحدث وكأنه القضاء والقدر، أو كأنه «شكل» تاريخي مندرج منذ البداية في طبيعة الإنسان، وإلا خلطنا بين التاريخ والتاريخية، الأمر الذي لم يفعله قطّ إنجلز، ولا ماركس. بطبيعة الحال، التاريخية من خصائص الإنسان، تميّزه عن سائر الأجناس الأخرى، وهي في المدى الزمني تتمة طبيعية لأفعاله، تطبع كماليته، أو هي ـ على حد قول روسو ـ تلك الكمالية ذاتها في مسارها وسيرورتها. بيد أن هذا الاستمرار لا يقتضي أيّ ضرورة، لأن المجتمعات البشرية تتمتع أيضاً بملكة الاختيار، اختيار ما يبدو لها متوافقاً مع حالتها في كل لحظة من لحظات ديمومتها في الزمن. من هنا تأتي «الازدواجية» التي يحللها ماركس والملازمة لكل تكوين اجتماعي. ولم تظهر مرحلة المشاعية (الكومونة) الزراعية «كمرحلة انتقال من الملكية المشتركة إلى الملكية الخاصة [. . .] من التكوين الأوّلي إلى التكوين الثانوي «إلا في الحركة التاريخية لأوروبا الغربية، القديمة والحديثة»(71). ولكن ليس بوسعنا الجزم بأن نمو الكومونة الزراعية يتّبع النهج نفسه في كل الظروف والأحوال.

«يُتيح شكلها التكويني ذلك الخيار: إما أن يتغلّب عنصر الملكية التي تستتبعه على العنصر الجمعي، أو أن يتغلّب هذا على ذاك [. . .] كلا هذين الأمرين يرجّح احتمالهما. إلا أن لكل منهما ظروفا تاريخيةً يجب أن تتوافر له وهي تختلف في كل منهما عن الآخر»(72).

ليست المجتمعات البشرية منسوجة كلها على منوال واحد؛

(70) المصدر نفسه، ص 161.

(71) المصدر نفسه، ص 294، مقتطف من رسالة إلى ماركس، إلى فيرا زاسّوليتش (Véra Zassoulitch)، كُتِبت بالفرنسية في 8 آذار/ مارس 1881.

(72) المصدر نفسه.

وفي أشكال المجتمعات التي مازالت حية، وبخاصة تلك التي تقع في آخر مراحل «التكوين البدائي» ثمة «ازدواجية فطرية»[73]: إذ يمكن أن تزول كما يمكن أن تدوم. من دون هذا الخيار، المطروح على الدوام، لا يعود التاريخ سوى مجرد انعكاس للتاريخية، ولا تعود التاريخية سوى صيرورة تنعدم فيها الحرية.

على هذا النحو نرى أنه يجب فهم الإبهام في بعض كتابات إنجلز عن البربرية، «القوة الحيّة» و«الطاقة المُحيِيَة»؛ ومع ذلك فهي تكوين مرصود للزوال أمام الغزو والاجتياح. وفي نظر إنجلز، كما في نظر مورغان، إن هذا الأسلوب في رفع المرحلة التي سبقت مباشرة مرحلة المدنية إلى مصاف المثال الأعلى، يُضاف إلى اليقين بأن البشرية في تلك المرحلة بلغت حداً كافياً من التطور، وبأنها كانت لا تزال تجهل التناقضات التي برزت لاحقاً. إنه الشرط الذي يتطلبه مجتمع مكوّن من أجل الإنسان وعلى يد الإنسان، وتقتضيه رؤية تأملية لمسار التاريخ، ويشترطه علم اجتماعي على قياس التقدم والإنجازات التي حققها.

كان يمكن للمجتمع البربري الواقع تحت خطر الزوال أن ينجو من الانهيار ويعيش ويدوم، متخطياً حدودَه محققاً تقدماً جديداً. بيد أن إنجلز، على عكس مورغان، لا يؤمن بالإصلاح، بل بفعل التناقضات في تاريخ مفتوح إلى اللانهاية على إنتاج أشكال وتكوينات اجتماعية جديدة. بهذه الحركة الجدلية، بالتنقل الدائم بين الفطري والمُكتسَب، بين الوجود التاريخي للإنسان وقدرته على تغيير مجرى الأمور، انتشل إنجلز مأثرة مورغان من السقوط في مطب الطبيعية، وأبرز قيمتها العلمية الصرف.

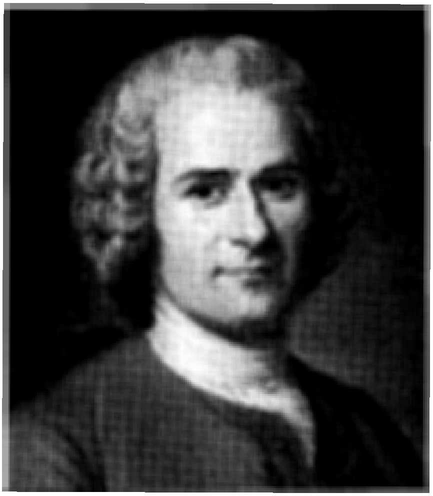
---

(73) المصدر نفسه، ص 296، يمكن استبدال كلمة dualisme التي قد يصعب فهمها بكلمة dualité.

الفصل الثامن

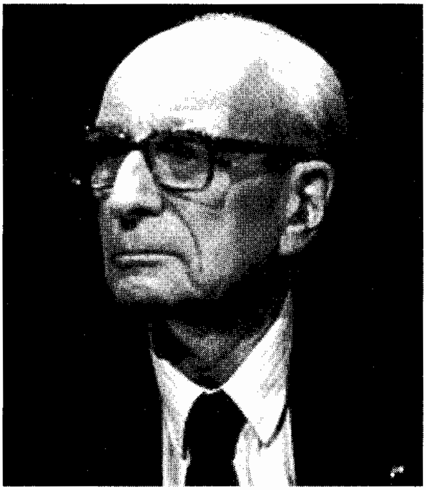
روسّوية كلود ليفي ستراوس

أو ميدان النياس



Jean-Jacques Rousseau(*)

(*) ولِد جان جاك روسو في جنيف سنة 1712 وتوفي في إرمينونفيل سنة 1778. فيلسوف وموسيقي سويسري كتب باللغة الفرنسية فكان من أبرز فلاسفة «الأنوار» على الرغم من أن آراءه كانت تخالف أحياناً عقلانية فلاسفتها الآخرين وبخاصة فولتير. كان لأعماله أثرٌ بالغ في مفكري عصره وفي الفكر الثوري الفرنسي. وأهم أعماله تلك التي كتبها حول الإنسان والمجتمع والتربية. وتندرج فلسفته السياسية في إطار نظرية التعاقد التي تأسست في =



Claude Lévi-Strauss(*)

لسنا في صدد «قراءة» روسو هاهنا، وإنما أسلوب كلود ليفي

= القرنين السابع عشر والثامن عشر مع الفلاسفة الإنجليز أمثال غروتيوس (Grotius) وهوبز ولوك (Locke)، ثم استمرت مع الفيلسوف الألماني كَنْت. كتاب روسو **مقالة في التفاوت** (*Discours sur l'inégalité*) (1755) هو حوار ضمني مع فكر توماس هوبز. كتب روسو شعراً ومسرحيات نظماً ونثراً، ومن كتبه الأدبية/ الفلسفية كتاب بعنوان **أحلام اليقظة** (*Rêveries*). وضع معجماً في الموسيقى (1767)، وله أبحاث وأعمال موسيقية من بينها مسرحية غنائية بعنوان **عرّاف القرية**، ومجموعة من الأغنيات الشعبية بعنوان **العزاء لتعاسة حياتي**. وفي روايته الطويلة **إميل** (*Emile*) (1762) يوصي روسو بوجوب تعليم الأطفال بأناة وبالتفاهم معهم في الوقت نفسه.

(*) ولد كلود ليفي ستراوس سنة 1908 في بروكسل، ومات في باريس سنة 2009، وهو أنّاس ونيّاس (أنتروبولوجي وإثنولوجي) أحدثت أبحاثه وأعماله تأثيراً عميقاً في العلوم الإنسانية في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد أسست للفكر البنيوي الذي اعتُمِد منهجاً للبحث في سائر ميادين العلوم الإنسانية. درس ميدانياً قبائل «الهنود» في البرازيل بين عامَي 1935 و1939 ثم نشر أطروحته **البنى الأولية للقرابة** بعدما اكتشف أعمال الإناسيين الأميركيين غير المعروفة آنذاك، مثل «بواس» و«كروبر» و«لووي»، ثم اكتشف أعمال رومان جاكوبسون البنيوية التي اعتبرها منهجاً علمياً حقيقياً استقاه في ما بعد لابتكار نماذج تفسيرية جديدة من شأنها الكشف عن الدوافع الذهنية التي تعطي الواقع الاجتماعي والثقافي شكله. وفي العام 1949 صدر كتابه **ميثولوجيات** (أسطوريّات) (*Mythologiques*) الذي يبحث في المنطق الخفي =

ستراوس في قراءة روسو هو ما نسعى إلى الطعن فيه. فهو لا يختلف كثيراً في أفكاره عن الأفكار الجاهزة مسبقاً، بإطنابه في امتداح مؤلّف **اعترافات** (*Confessions*) و**أحلام اليقظة** (*Rêveries*) وتجريحه بصاحب **العقد الاجتماعي** (*Le contrat social*). خلافاً لذلك، فإن الروسّوية «مذهب روسو» بوصفه أيديولوجية ممكنة للمشروع النياسي (الإثنولوجي)(*) خارج ميدان التاريخ والسياسة، موضوع مطروح للبحث.

يرى بعض ذوي الشأن أن للنياسة كما لأيّ علم آخر، تاريخ، ولها بالتالي أصل ومنشأ. ويعود الفضل إلى روسو، بحسب ما يقول ليفي ستراوس، في «تأسيسها» فهو «تصورها وأرادها وأعلن عنها» حتى «من قبل ظهورها». على الصعيد النظري، استطاع روسو أن يميز «موضوع النيّاس عن موضوع المؤرخ وموضوع الباحث في

= للأساطير، فكانت له أهمية علمية بالغة. خلف مارسيل موس (Marcel Mauss) في تدريس الإناسة الاجتماعية في الكوليج دو فرانس بين عامَيْ 1959 و1982. من كتبه العلمية **الفكر البري** (*La pensée sauvage*) و**المدارات البائسان**، و**الإناسة البنيوية** الذي ضم في جزأيه عرضاً وتفسيراً للمنهج البنيوي في العلوم الاجتماعية.

(*) لما كانت الأنثروبولوجيا هي دراسة الإنسان والإثنولوجيا دراسة الناس (بمعنى الجماعة (éthnie)، وتعريفها: جماعة من البشر ذات لغة وثقافة يميزانها) كما تذكر المؤلّفة نقلاً عن روسو «مؤسس علوم الإنسان» فإن إيجاد مقابلين بالعربية لأنثروبولوجيا وإثنولوجيا يقتضي العودة إلى كلمة إنسان موضوع الأنثروبولوجيا (أنتروبوث بالإغريقية: إنسان) وإلى جمعها كلمة ناس (جماعة) موضوع الإثنولوجيا. لذا نرى من الصواب اعتماد كلمتي إناسة ونياسة اللتين اعتمدهما حسن قبيسي في ترجمته كتاب كلود ليفي ستراوس **الإناسة البنيوية** (*Anthropologie structurale*) لاسيّما أنه أثبت صواب هذا الاعتماد بتفسير مُسهَب نُحيل القارئ المهتمّ بالرجوع إليه. فالأنثروبولوجيا هي الإناسة والنياسة هي الإثنولوجيا، فيكون الأنثروبولوجي (المشتغل في ميدان الأبحاث الأنثروبولوجية أو النياسية) أنّاساً والإثنولوجي (المشتغل بالإثنولوجيا أو النياسة) نيّاساً. ولئن كانت الكلمتان نياسة وأناسة قريبتين في اللفظ وفي المعنى فلأنهما في الفرنسية (كما في الإنجليزية) كذلك، لا بل غالباً ما تستخدَم الواحدة منهما بديلاً عن الأخرى وكأنهما مترادفتان.

الأخلاق»[1]: دراسة **الإنسان** (وليس **الناس**) في أقصى ما يمكن من البعد عن الذات، وليس في جوار ثقافة يمحو كل الفروق. بعبارة أخرى، أتاح لروسو هذا التعارض بين الطبيعة والثقافة، إجراء التقسيم التالي: حيثما يتوقف التاريخ يبدأ عالَم جديد «مأهول بأقوام لا نعرف إلا أسماءها»، ويبقى أن نعرف «تاريخها الطبيعي والأخلاقي والسياسي»[2]. حيث تكوّن تلك الشعوب الغريبة عن عالمنا، مع ذلك، مجتمعات بشرية لابد من معرفتها لتكوين علم شامل للإنسان.

لا يهمنا هاهنا روسو ذاته، بل **الروسّوية** التي أتاحت لكلود ليفي ستراوس أن يسأل (وأن يُجيب في آن معاً) عن أصل العلم الذي يبحث فيه. «الروسّوية» جزء من موضوع الأنوار لكنها أيضاً مجموعة من الآراء والمناقشات أخذت تنشأ حول كتابات روسو منذ القرن الثامن عشر. وفي أيّ موضع من هذه الآراء، لا نجد فكر روسو الحقيقي بوصفه «نموذجاً» بقدر ما نجد حيوية مفاجئة لأيديولوجيا مازالت تنتسب إلى روسو. وروسّوية كلود ليفي ستراوس ليست سوى أحد تلك الآراء، لكنه استمد أهميته من المكانة التي يشغلها ليفي ستراوس في ميدان الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. وموقف ليفي ستراوس يبقى فريداً بـ «روسّويته» المفرطة والوحيدة المعنى إذ تدين خطأ روسو في نظرية العقد الاجتماعي.

يتطلّب هذا الموقف رزمة معقدة من العلاقات بين كتاب روسو

---

(1) «J. -J. Rousseau fondateur des sciences de l'homme,» dans: Claude Lévi-Strauss, *Claude Lévi-Strauss; ou, la structure et le malheur*, présentation par Catherine Backés-Clément, choix de textes de Claude Lévi-Strauss comportant un inédit (Paris: Seghers, [1970]), p. 70.

(2) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* ([s. l.]: [s. n.], - [s. d.]), note 10.

وأبحاث ليفي ستراوس وممارساته ومنهجه. هذه العلاقات بالضبط هي ما نسعى إلى تحليله بغية إدراك الأهمية النظرية للولاء الذي ظل ليفي ستراوس زمناً طويلاً يكنّه لـ «مؤسس علوم الإنسان[3]» وإدراك معنى الرفض الذي أعقب ذلك الولاء. إذ لا يمكن لنا أن نكتفي بالرجع المتواتر لصوتين متناغمين «صمت وحوار» على حد تعبير «بيار كلاستر» (Pierre Clastre)[4] وأن نرفض «نصف الظلام الكئيب» ذاك الذي يتغذى منه نور الغرب ذاك التعصب تجاه الغير (الآخر) ورفضه واحتقاره.

لئن كان هناك نشاز يُنشد في جوقة واحدة فلا يكفي أن تُرمى إليه أذن صاغية: أي قسم (بالمعنى الموسيقي للكلمة) يحتل روسو في نص ليفي ستراوس؟ كيف غيّر إقحامه في هذا النص طبيعته ووظيفته؟ ما الغاية منه، وأيّ **دور** يُراد له أن يلعب؟ كيف أمكن حشره في كل مكان من النص، وأيّ تأثير له في المواضع التي يُحشَر فيها؟ باختصار، أي روسو هذا الذي زُجَّ في نص إثنولوجي، على نحو لا فكاك له منه؟

روسو مؤسس النياسة (النيّاس)

لنأخذ مثالاً كيف يستخدم ليفي - ستراوس مقاطع من روسو، وبخاصة من كتابه **إميل**، في الجزء الثالث من **دراسات في الميثولوجيا (أسطوريات)** (*Mythologiques*) الذي يحمل عنوان **أصل**

(3) عنوان المحاضرة التي ألقاها ليفي ستراوس في نوشاتيل (Neuchâtel) تكريماً لروسو.

(4) Pierre Clastre, «Entre silence et dialogue,» *L'Arc*,
هذا العدد مخصص لكلود ليفي ستراوس ثم استُعيد نشره في كتاب: Raymond Bellour et Catherine Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Idées; 382. Sciences humaines (Paris: Gallimard, 1979).

آداب المائدة[5] (*l'origine des manières de table*)، وهو عبارة عن رحلة في أساطير تتناول «السلوك الحميد» الذي يسلكه الوحشيون لصَون طهارة الكائنات والأشياء وحمايتها من رجس الإنسان، على عكس ما يفعله المتمدنون إذ يحرصون على حماية الإنسان فهو الذي يجب صون طُهره من رجس الكائنات والأشياء (ص 419). الفصل الرابع بأكمله، وهو بعنوان «الفتيات النموذجيات»، عبارة عن سلسلة من الإيضاحات يستعيرها من كتاب **إميل**، يحض أوّلها على النظافة التي تعتَبَر أول واجبات المرأة: «[. . .] بين واجبات المرأة تأتي النظافة في المرتبة الأكثر أهمية، فهي واجب متميّز لابدّ منه، فرضته الطبيعة. ليس هناك ما هو أكثر مدعاة للقرف والنفور من امرأة قذرة. والزوج الذي يقرف منها يكون دوما على حق»[6]. وثانيها يبحث في «آداب المائدة» والخصال التي يجب على الزوجات أن يتحلّيْنَ بها، وفي التربية الضرورية للنساء اللواتي يُخشى أن «يُصِبْنَ نظام الكون بسوء» بوصفهن كائنات تحيا بدورات منتظمة. تنتهي قراءة الأسطورة في الصفحة 182، وتُستعاد في الفصل الثاني وهو بعنوان «تعليمات الجرذ» في مقطع من **إميل**:

«على الفتيات أن يكنَّ يقظات ومُجِدّات. لا يقف الأمر عند هذا الحد، فعليهنّ أن يتحمّلْنَ مشقة النهوض من النوم منذ الفجر. وهذه المشقة ـ إذا كنّ يجدْنها كذلك ـ ملازمة لجنسهنّ وضرورية، ولا يمكن لهن التخلص منها إلا لكي يُبتلين بما هو أدهى وأشد قسوةً»[7].

في الجملة، نرى هنا روسو حريصاً على تلقين الفتيات تربية

(5) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques - L'origine des manières de table* (Paris: Plon, 1968).

(6) Lévi-Strauss, Ibid., *Emile*, V, p. 163.

(7) Lévi-Strauss, Ibid., *Emile*, V.

أساسية من أجل حسن سير نظام المجتمع، يعزف لحناً ثقافياً مصاحباً للأساطير الهندية التي تحدد واجبات المرأة وتُرغِم الفتيات على الدخول في «قالب نفسي وجسدي» لجعلهن قادرات على القيام بوظيفتهن (ص 185).

يطْرح الإيضاح الثالث وحشية آكلي اللحوم: «المهم أولاً [...] هو عدم تعويد الأطفال على أكل اللحم، فإن لم يكن من أجل الحفاظ على صحتهم فمن أجل سلامة نفسيتهم؛ فمهما كانت طريقة الشرح والتفسير يبقى من الثابت أن أكَلَةَ اللحم الكبار، بوجه عام، أكثر وحشية وضراوةً من الآخرين. ويصح ذلك في كل زمان ومكان»[8].

يُستخدَم الإيضاح الثالث تمهيداً للجزء الخامس الذي يحمل عنوان «جوع شديد» (ص 251 وما بعدها) ويضم مجموعةً من الأساطير، الزراعة فيها نقيض القنص، وأكل لحوم البشر هو الحد بين الطبيعة والثقافة. وفي مستهل الجزء السادس وهو بعنوان «الميزان العَديل» مقطع من **إميل** يشير إلى نظام تواصل نجده في الأساطير التي تَرِد بعد ذلك.

«لا يمكن لأي مجتمع أن يقوم من دون تواصل، ولا تواصل من دون مقياس مشترَك، ولا مقياس مشترك من دون مساواة؛ فالقاعدة الأولى في كل مجتمع هي المساواة إما بين البشر أو بين الأشياء»[9].

في ما يتعدى الوظيفة الرمزية لتعاليم روسو، فإنها تُحيلنا إلى نظام طبيعي للمجتمعات أياً كانت هذه المجتمعات وتشدد في الوقت

(8) Lévi-Strauss, Ibid., *Emile*, II.

(9) Lévi-Strauss, Ibid., *Emile*, III, p. 267.

نفسه على الوظيفة التنظيمية للأساطير ذات التعاليم والمقاصد. وفي النهاية، فإن ما يُقره صاحب كتاب **إميل** هو نهج **الأسطوريات** (أو الميثولوجيات) بالذات، ويُقر مشروعها بخاصة: بناء خطاب متماسك مؤسس على نصوص «وحشية»، عن المجتمعات التي أنتجتها، واستخلاص قاعدة فهمها، في آن معاً.

هذا الأسلوب في الاستناد إلى روسو يتعدى الاستشهاد والإحالة المرجعية ويقتضي فهماً معمقاً للروسّوية من خلال روسو نفسه. ففي كل مرة نجد إيضاحات من النمط التوكيدي الجازم (النظام، والقاعدة، والمبدأ، والطبيعة، والقانون) مستخدَمة في سياق نظري. وعلى الفور، يبرز نوع من تواطؤ أيديولوجي يجعل من نص روسو أكثر من نص «مرجعي». وبينما يوحي الجزآن الأول والثاني من **أُسطوريات** بأهمية «للمنطق الخفي» في الفكر الأسطوري، يبحث الجزء الثالث في «الأخلاق الماثلة» في الأساطير. وهي أخلاق تناقض الأخلاق التي ينشرها الغرب وتقلب رأساً على عقب «نظام القيم التي تكوّن الإنسانية»[10] بوضعها العالم قبل الحياة والحياة قبل الإنسان. من هذا الانقلاب ينشأ المجتمع الذي يستوي على نحو ما يرى روسو منافياً للنظام غير الإنساني، كما تنشأ «الأخلاق» التي عليها أن تبني أعمال الإنسان الاجتماعي وقد غدا سيد نفسه. هذه الروسّوية الأولية هي التي يوضحها النص فتمنحه وزناً وقيمةً، لأن أخلاقية الأساطير والحكمة الهندية، كما روسو في زمنه، ضد الأخلاق المتمدنة. لسان الأساطير ينطق بمثل ما يقول به مؤلف كتاب **إميل**، فلا هذا ولا ذاك إذاً يمكن له أن يكذب، إذ يطغى فعل الحقيقة، ويصل صوت الطبيعة إلى المسامع.

---

(10) Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, p. 144.

يحدث ذلك وكأن منهجاً بعينه يتبعه ليفي ـ ستراوس عليه أن يقلد به منهج روسو لبلوغ غايته وتفسير رموز الأساطير. كما يمكن القول إن الأساطير التي يحللها ليفي ستراوس ماثلة في أحد أبعادها، في مجال الروسّوية، وإنه لا يمكن تفسيرها إلا على ضوء الروسّوية بوصفها فلسفة طبيعة وفلسفة تاريخ في آن معاً. نور الـ «روسويّة»: ليست الاستعارة بريئةً طبعاً. لأن روسو ليس فقط مجرد شعاع من «أشعة الأنوار»، ويراعي مع مونتاين (Montaigne) وليري (Léry) طبيعة الانسجام العميق بين مرحلتَي المدنية والوحشية»[11] فحسب، بل إنه في الفكر الأوروبي أكثر من ذلك بكثير، لأنه استمد من خلال نقد هذه العلاقة عناصر علم للإنسان يوفق بين الطبيعة والثقافة، ولم يحابِ أنصار المرحلة الوحشية ولا المنددين بالمدنية[12]. لكن ليفي ستراوس يرى في علم الإنسان هذا **عبرةً** نياسية: فما رسّخه روسو هو «قاعدة منهج» يتيح دراسة الغير [الآخر] بعزم وطيد على التماهي معه والامتناع عن التماهي مع الذات. هذه التناقضات الظاهرة «تنحل بالتزام واحد متبادَل»[13] وهذه التناقضات هي أيضاً تلك التي على الإثنولوجيا أن تحلّها وتتجاوزها.

«إن ما يدين به النيّاس لروسو هو دَين متزايد، لأن روسو لم يكتفِ بكونه وَجد ـ بدقة بالغة ـ موقعاً في خريطة المعارف الإنسانية لعلم مازال في طور الولادة، بل وفّر أيضاً للنيّاس تعزيةً ودية من

(11) Clastre, «Entre silence et dialogue,» p. 35.

(12) يستند تحليلنا لفكر روسو على ما ورد في الفصل الذي يحمل عنوان «روسو» في كتابنا المذكور آنفاً: *Anthropologie et histoire au siècle des lumières,*

(13) انظر: Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, p. 70.

خلال صورة يتعرف فيها على نفسه وتسعفه في فهم نفسه على نحو أفضل، لا بوصفه فهماً تأملياً بل بوصفه عاملاً لا إرادياً يحدث في داخله، وتتعلم البشرية برمتها الإحساس بها من خلال جان جاك روسو، بفضل أبحاثه وسجيته ومزاياه التي تظهر فيها، وبفضل كل نبرة من نبراته، وبفضل شخصيته وكيانه»[14].

وهكذا يكون في أساس كل «عمل نياسي توصيفي (إثنوغرافي)» «اعترافات» «مكتوبة أو مكبوتة». كما أن هناك ذلك الخروج على المنطق الديكارتي الذي يتيح الشك في البشري والبحث عما هو صميمي في الكائن، وذلك في ما يتعدى بديهيات الذات. زعزعت إناسة روسو الفلسفة التقليدية وأسست وحدة فكر تمتزج فيه الموسيقى باللسانيات وعلم النبات، كما ينصهر فيه الملموس بالمعقول[15]. أما السياسة فتعلّم الفرد فن الانعتاق والتحرر من «مجتمع•معاد للإنسان» لكي يفيء إلى «مجتمع الطبيعة» (ص 75). لم يَفُت ليفي ستراوس أن يشدد على ما في هذه الفكرة من قدرة على قلب الأمور: فالعودة إلى «مجتمع الطبيعة» لا تعني الحنين إلى العودة لحياة العزلة، بل تعني التماهي مع «أشكال الحياة كافة» بدءاً من أكثرها تواضعاً وتدنياً. فقد وصل إلينا، عبر نداء روسو، «مبدأ كل حكمة وكل عمل جماعي»، «وهو وحدَه الذي يتيح للبشر العيش معاً وبناء مجتمع أفضل في عالم يجعل فيه التعقيد المراعاة المتبادلة أكثر صعوبةً ولكن أكثر ضرورة» (ص 77).

مقطع شديد الأهمية في نص عميق المغزى، شديد التماسك: ثمة شيء سرعان ما يتبخر ويتلاشى، رغم التشديد عليه، على حين

(14) المصدر نفسه.

(15) المصدر نفسه، ص 74.

أن إنسية قوية صهرت «الثورة الروسّوية» و«الثورة النياسية» في بوتقة واحدة، حيث تُبرِز كل من الثورتين «الثورة الأخرى وتوضِّحها (ص 75). المراعاة المتبادَلة والإقرار بـ «كائن حي متألم» داخل كل إنسان، شبيه بكل إنسان آخر وندٌّ له، والقبول الرضي بالفروق والاختلافات، تلك كلها قيم وفضائل جليلة. ولكن، هل يمكن اختصار سياسة روسو في هذه المبادئ وحدها؟ تُنبيء الجملة التي يذكرها كلود ليفي ستراوس بوضوح تام عن شيء آخر غير رفض سيطرة الإنسان على الإنسان باسم العرق والثقافة: «لدي نقمة عارمة على الدول التي تسيطر على الآخرين. وما أشد مقتي للعظام وأعمق كرهي لدولهم» (ص 77). فروسو لا يقيس هاهنا البون بين مجتمعات «دنيا» وأخرى «راقية»، بل يقيس تفاوت الشروط والظروف داخل مجتمعه ذاته. وإذ يتساءل روسو حول السلطة والقمع، يتظاهر كلود ليفي ستراوس بأنه لم يفهم من ذلك إلا إدانة فضفاضة شديدة العمومية، لا علاقة لها بذلك البحث في القضايا التي يطرحها كتاب روسو، ولا في ذلك التناقض الذي يندد به، بين الملكية والوجود، بين ملكية كل واحد ومساواة الجميع. إذ لا يبقى من خطاب سياسي ضد تفاوت الظروف والشروط سوى احتجاج إنساني عام ضد التمييز العنصري.

ثمة انحراف واضح وذو دلالة ومغزى في قراءة روسو على نحو معيّن يمحو ما له علاقة بمجتمعات معيّنة ذات نظام فاسد، ولا يلتفت إلا إلى الفساد الكبير في دولة المجتمع التي تمنع الفرد من الذوبان «في نظام الكائنات» والتماهي «بالطبيعة كلها»[16]. وعليه،

(16) Septième Promenade, citée par: Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, pp. 75 et 78.

تغدو الروسّوية عند كلود ليفي ستراوس الذي يريد لها أن تكون كذلك، **أحلام اليقظة**(*) واعترافات توفّق بين «الأنا والغير (الآخر)، بين مجتمعي والمجتمعات الأخرى، بين الطبيعة والثقافة، بين المحسوس والمعقول، بين الإنسانية والحياة». العبرة النياسية في كتابه الثاني **مقالات**(**) (*Discours*) وكذلك «رسالة» العقد الاجتماعي(17) (Contrat social) لا يُؤخذ بهما لأهميتهما العالمية الشاملة: فهما تهمّان البشر جميعاً في المجتمعات كافة، وتبنيان أخلاقاً للرحمة بصرف النظر عن استخدام «السياسيين» و«الفلاسفة»

(*) **أحلام اليقظة** (*Rêveries du promeneur solitaire*) **واعترافات** (*Confessions*) من مؤلّفات جان جاك روسو.

(**) العام 1750 كتب روسو كتابه الأول **مقالات في العلوم والفنون** (*Discours sur les sciences et les arts*) وفي العام 1755 كتابه الثاني **مقالات في أصل التفاوت بين البشر وأسسه** (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) والكتابان عمل فلسفي ينقض الفكرة التي كان الفلاسفة (وأولهم فولتير) يدافعون عنها في عصره، وهي أن تقدّم العلوم يفضي بالبشرية إلى السعادة، وأثبت في تصوره الفلسفي أن تقدّم العلوم والفنون لن يُجدي البشرية فتيلاً، وأن المدنية هي نقيض الفضيلة والثقافة نقيض الطبيعة. وقد جاء بنيانه الفلسفي على مرحلتين: الأولى عبر أمثلة تاريخية (الانحلال الخلقي في روما ومكارم الأخلاق في إسبارطة) تُثبِت أن العلوم والفنون سبب انحطاط البشر وفساد الأخلاق؛ والثاني استند إلى العقل ليُثبت غرور العلم ولا جدوى الفلسفة ووبال الترف والتبذير والخشية من التربية التي تلقن كل شيء باستثناء الفضيلة. يصف الجزء الأول من **المقالات** الإنسان في حالة الطبيعة السابقة على تأسيس المجتمع. وهذه الحالة التي تصوَّر بأنها حالة وهمية خرافية لم يكن لها وجود في واقع الأمر، هي مرحلة من التوازن والسعادة الحقيقيين عاشهما الإنسان في واقع حياته، كما أنها مقياس مدى انحراف الإنسان الاجتماعي عن أصله الطبيعي. ويدرس الجزء الثاني من **المقالات** لحظة ظهور أصل الشر، وهو التفاوت الذي تحدثه الملكية الخاصة بين البشر: المجتمع يخرب طبيعة الإنسان، فالمجتمع لا يتعدى كونه تعاقداً يخدم مصلحة أصحاب الثروات الكبرى والأغنياء. ويقترح روسو استبدال هذا التعاقد المجحف بعقد اجتماعي يُشيع المساواة داخل الشعب الذي يمكن له عندئذ أن يمارس سلطته وسيادته.

(17) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris: PUF, [n. d.]), p. 144.

لها، بوصف تلك الأخلاق أداة «التماهي الأصلي بالآخرين جميعاً» تسيّر كل التناقضات بين جنس وآخر وبين إنسان وآخر[18].

ثمة، في ما يخص هذه النصوص الكبرى التي تحدد وترسم وجه روسّوية كلود ليفي ستراوس، مقاطع تحتفظ بأهميتها إما لأنها تفضل المحسوس على **المعقول**، أو لأنها خلافاً لذلك، تستعين بمنطق روسو وبالنسق التحليلي الذي يستتبعه.

المجموعة الأولى من هذه المقاطع معروفة إلى حد ما، وهي تصوّر تعميم الأصول وسعادة العالم الشفاف أو المتبلّر حيث يمكن العيش مع الذات. ففي خاتمة كتابه **البنى الأولية للقرابة** (*Structures élémentaires de la parenté*) يتكلم كلود ليفي ستراوس عن وضع المرأة الخاص، في فصل بعنوان «أدب الزواج بين البشر»: فهي قابلة للمبادلة لكنها تحتفظ بقيمتها الخاصة بوصفها موضع شهوة الآخرين. «خلافاً للكلمة التي تحولت بأكملها إلى دلالة، بقيت المرأة إذاً قيمة علاوةً على بقائها دلالةً في الوقت نفسه»:

«وبذلك، يُفهَم كيف حافظت العلاقات بين الجنسين على ذلك الحماس، ذلك السر، تلك الطاقة العاطفية التي ملأت من دون شك، عالم التواصل والعلاقات بين البشر»[19]. أهو نعيم الأصول الذي بقي منه أثر هو تلك العلاقات المفضلة، أم «الزواج» في زمن «كان يُتيح للإنسان الاعتقاد بأنه يمكن له أن **يربح من دون أن يخسر**، وأن **يتمتع من دون المشاركة في المتعة**»؟ وذلك ما يسوّغ وصل الأسطورة السومرية في العصر الذهبي القديم بأسطورة

---

(18) المصدر نفسه.

(19) Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté* (Paris: Mouton, [s. d.]), p. 570.

«أندامان» (andaman) للحياة المقبلة، «بجعل **نعيم المجتمعات الصغيرة الهانئة، في مستقبل أو في ماضٍ لا شكّ** فيهما»[20]. ونذكر في هذا السياق أن تبادل النساء تماماً كتعلم اللغة، يميز تحولاً في العلاقات الإنسانية، لكنه في الوقت نفسه يفتح الباب أمام القانون. سنعود إلى هذا الموضوع في سياق الكلام عن كتاب روسو **بحث في اللغات** (*Essai sur les langues*) ونكتفي هاهنا بالإشارة إلى الجانب العاطفي من المقالة/ الخطاب ذي العلاقة بهذا الانخطاف إلى الأصل الذي نابَ عند روسو عن الأساطير الموغلة في القِدم حول العصر الذهبي ونعيم الأزمنة الأولى. يشهد على ذلك عند ليفي ستراوس أساطير ما وراء الأساطير، كما تشهد أيضاً في «**المداران البائسان**»[*] الرقة المؤثرة لدى أولئك الأزواج الذين «يتعانقون كما لو أنهم يحنون إلى وحدة مفقودة»[21] على الرغم من بؤسهم الشديد. قبائل البورورو في نظره هم «الوحشيون الطيّبون» عند روسو، «حالة التوازن التي سرعان ما تفوت» والتي توازي، في الجملة، حضارة العصر الحجري (النيوليتية)؛ «كان الإنسان على مستوى من الذكاء كاف

---

(20) المصدر نفسه، تشديد المقاطع من صنع المؤلّف.

(*) كتاب كلود ليفي ستراوس (*Tristes tropiques*) الذي تُرجِم خطأً بـ **المدارات الحزينة**: لا توجد مدارات في التقسيم الجغرافي الاصطلاحي للكرة الأرضية وإنما مداران موازيان لخط الإستواء، الأول في الشمال (مدار السرطان) والثاني في الجنوب (مدار الجدي). والفرنسية لا تفرق بين التثنية والجمع فعلامة الجمع (s) توضع للمثنى وللجمع. وتعود للمترجم مهمة التمييز بين أيهما المعني بعلامة الجمع الفرنسية: التثنية أم الجمع. لذا فإن ترجمة tropiques بمدارات هو خطأ مزدوج لغوي وجغرافي، وصحيحها: مداران. ولئن كان هذان المداران خطين وهميين فإن كلود ليفي ستراوس لم يعنِهما بالذات بل عنى المناطق التي يحدّانها. لذا يجب أن تكون ترجمة tropiques المناطق المدارية. أما كلمة tristes فالمعني بها البؤس والفقر وليس الحزنُ. عليه، تكون ترجمة عنوان كتاب كلود ليفي ستراوس *tristes tropiques* **المناطق المدارية البائسة**.

(21) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955), p. 260.

ليتفادى خطر الضواري، وغير كاف ليحوّل كوكبنا الأرضي إلى أحياء عمّالية [. . .]. تلك اللحظة المفضلة والنادرة في مسار تطور البشرية، هذا العرس المزغرد بين البشرية والطبيعة، استطاع البورورو وقليل من غيرهم أن يصونوها»[22].

وبصورة عامة، نجد في أي نص ما يسميه ك. كليمان (C. Clément) «الدالّ الطبيعة»[23]. ويؤْثِر النيّاس في أميركا الهندية بخاصة «في ظل عصر يتراءى حيناً ويختفي حيناً آخر، حتى هناك، حيث كان الجنس على شاكلة محيطه، وحيث استمرت العلاقة ودامت مقبولة بين ممارسة الحرية ورموزها»[24]، إذ إنه اختار قبائل نامبيكوارا (les Nambikwara) لإجراء التجربة عليهم.

يلزم عند الضرورة، في مجموعة ثانية من النصوص، إدخال كل نصوص المجموعة الأولى، لأنه إذا كان يسهل علينا أن نشير إلى أن البوح، ومعنى السر والميل إلى القديم الغابر جعلت نصوصاً لروسو تسيل وكأنها بقلم ليفي ستراوس، فسيكون أقل سهولة إدراك الأساس الذي قامت عليه هذه الشفافية المخادعة. هذا «المحسوس» غير ممكن من دون «معقول» من دون نظرية للإدراك، نظرية للعلاقة بين الطبيعة والثقافة تجعل ممكناً نقل تجربة، على الرغم من اختلافها. الفكر البنياني (البنيوي) ومنطق الأساطير يتلاعبان بمواضيع روسّوية محض، وبالتالي، بالروسّوية نفسها بأكثر مما تستطيع فعله

(22) حوار بين ليفي ستراوس وجان ـ بيار فيبر (J. -P. Weber) منشور في صحيفة (*Le Figaro*) (14 أيار/ مايو 1960).

(23) Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, p. 40.

(24) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 129.

«العواطف». «مسار مزدوج من الخيالي إلى النظري ومن النظري إلى الخيالي» كما يقول كليمان[25] الذي يجعل مقاماً إبستيمولوجياً للنكوص، لطبيعة هي مصدر كل ثقافة وكل لغة وكل أسطورة. كذلك، كما يقول ليفي ستراوس نفسه، علاقة مزدوجة بروسو وماركس اللذين كلاهما أنشآ «أنماطاً نموذجية» وقدّما المثل **لعقلانية رفيعة**[26] تدمج المعقول بالمحسوس «من دون أن تفقده شيئاً من خصائصه». يلفت كليمان النظر، بخصوص هذا المقطع، إلى أن تلك «ولادة مدونة حقيقية للبنيوية» التجريبيّة (empirique) والمثالية في آن. هذان هما روسو وماركس وقد استحالا مادة مفكرة واحدة، يغدوان مؤسِسَي النياسة، واستطراداً، مؤسسَي المنهج البنيوي نفسه.

في ما عنى حالة خاصة هي الإناسة المجتمعية، يخدم الرجوع إلى روسو الموضوع الذي يختاره النيّاس لبحثه: المجتمعات التي يُطلَق عليها تسمية الوحشية، أساطير الأصل، طبيعة مثقفة ولكن مازالت غير مشوهة، الشفافية من دون عائق. مشروع كلود ليفي ستراوس، الإغراء الروسّوي الأسمى الذي اعترَف به في كتابه **المداران البائسان** هو «الذهاب عبر الغابة الأميركية/ الهندية إلى ذروة الوحشية»، إلى شعب يجهله الجميع، إلى قبائل الموندي (les Mundé) «السكان الأصليين الظرفاء» الذين نصل إليهم في نهاية سفرة رائعة:

«كان يكفي، عند الصخور التي تلامس الماء، أن تمدّ يدك

---

(25) Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, p. 53,
المعني هنا هو كيفية استخدام روسو للأسلوب الفرضي/ الاستنباطي.

(26) Lévi-Strauss, Ibid., 44,
والتشديد للمؤلّف.

لتلمس ريش هذا الطائر ذي المنقار القرمزي أو المرجاني أو طائر الجاكامان الموشح بالأزرق. لم تجفل منا هذه الطيور ولم تهرب، لكأنها حجارة كريمة متنقلة بين النباتات المُعرِّشة ومجاري المياه المغطاة بأوراق النبات تُسهِم أمام عينيَّ المشدوهتين في تصوير تلك اللوحات في محترَف بروغل[*] (Brueghel) حيث الفراديس المصوَّرة بالعلاقة الحميمة بين النباتات والحيوانات والبشر تعود بنا إلى ذلك الزمن الذي لم يكن قد حدث فيه بعد انشقاق في عالَم الأحياء»[27].

أخيراً، في نهاية هذا «المشوار البديع» يصل إلى وحشييه، لكنه لا يعرف إلا النزر اليسير عن عالمهم، وهو نزر ضئيل جداً لأنه لا يعرف لغتهم: «كانوا هناك مستعدين لتعليمي عاداتهم ومعتقداتهم لكنني لم أكُن أعرف لغتهم»[28].

في غياب البشر، تبقى الأرض العذراء موضع رصد ومراقبة، كما لو أنها يمكن أن تبوح بـ «سر عذريتها» وأن تبقى مع ذلك صامتة هي الأخرى:

«أراقب هذا المشهد الهائل، أحيط به، أضع له حدوداً حتى هذه اللوحة الصلصالية وقشة العشب هذه: لا شيء يُثبت أن عيني وهي توسّع أفق المشهد لن تشهد غابة مودون (Meudon) تحيط بهذه القطعة من الأرض التي يذرعها يومياً الوحشيون الحقيقيون ولكن ينقصها رغم ذلك بصمات فاندريدي (Vendredi)[29]».

(*) بيار بروغل (Pierre Brueghel): رسام فلامنكي (1525 - 1569) تتميّز لوحاته الواقعية بقدرة على السحر والدهشة من أشهر لوحاته «أعمى يقود عميان» و«صيادون في الثلج».

(27) المصدر نفسه، ص 295.

(28) المصدر نفسه، ص 297.

(29) المصدر نفسه، ص 298.

فاندريدي هو الآخر الذي يلازم روبنسون (Robinson) والذي من دونه لما كانت عملية التماهي ممكنة. هناك درس بليغ في النياسة يتعلمه النيّاس بنفسه: ليس ثمة، «في ذروة الوحشية (إذا افترضنا أنها بَلَغتها)، سوى مظاهر مبهَمة، ولا يمكن إدراك غرابة هؤلاء الميدون (موضوع نظري للدراسة) وفهمهم؛ لأنه ليس في إمكان الباحث الذي يعاينها ويدرسها أن يدرك ما الذي جعلهم في هذه الحالة»[30]. لا يعادل خيبة النيّاس (الإثنولوجي) إلا انشداه المسافر. المخيال (المُخيَّلة سليمةٌ مُعافاة) سليمٌ معافى، أما الواقع فيروغ ويزوغ. أما المحسوس فيستعصي على العقل والفهم.

هل يمكن الظن بأن مشروع **ميثولوجيات** الطموح ولِد من هذه الخيبة: مقابل لغة الموندي المستعصية على الفهم تنطلق لغة الأساطير بلا توقف، «نثر العالم» مجموعاً، محلّلاً، مفسَّراً ومطروحاً بتماسكه على أنه المفقود الغائب في كل ميدان.

سوف يُعمد، فيما بعد التجربة الأميركية، إلى نشر العقلانية والمنطق اللذين يسترشِد بهما التوصيف النموذجي للمجتمعات البشرية عند روسو.

ومرة أخرى، نجد عند الموندي عائق اللغة الذي في **البنى الأولية للقرابة** يعزز التواصل بين الأفراد، لكنه يُضعف قيمة الكلمات المتبادلة. فهل لنا أن نشير ثانيةً إلى أن كتاب **بحث في اللغات** يحتل أهمية قصوى في تفكر ليفي ستراوس في روسو؟ وفي الحق، تُعزى إلى هذا الكتاب إحدى الوظائف النظرية لأعمال روسو «يُعيد منهج اللغة إنتاج منهج البشرية على طريقته، على نحو ما يقول روسو في كتابه **بحث في أصل اللغات**»[31].

(30) المصدر نفسه.

(31) وَرَدَ في كتاب: Bellour et Clément, *Claude Lévi-Strauss: Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, p. 74.

المرحلة الأولى هي مرحلة التماهي (بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي) ثم يبرز «الاسم الحقيقي» تدريجياً من المجاز «الذي يمزج كل كائن بالكائنات الأخرى». وأكثر من ذلك، المجتمعات، في رأي ليفي ستراوس، نتاج لغوي؛ إذ يقول ليفي ستراوس، في كتابه **الفكر البري** (*la Pensée sauvage*): «السكان الأصليون هم منطقياً مدّخرون، حيث يُعيدون بلا كلل وصل الخيوط، ولا يملّون من طي جوانب الواقع بعضها على بعض [...]»[32].

يرى «جان فرانسوا ليوتار» (Jean - François Lyotard) أن الموازاة بين اللغة والمجتمع هي الخيط الناظم لأبحاث ليفي ستراوس كلها[33]. لن نعمد هاهنا إلى تحليل لعبة الموازاة هذه، بل سنقتصر على تبيان مستتبعاتها. فكما إنّ فضيلة المحفوظات «تضعنا على صلة بالتاريخية الصرف»، كذلك تعمل اللغة، في نظر ليفي ستراوس، بوصفها دليل أصالة في المجتمعات الصغيرة حيث «لا يوجد أحد خارج مدى الصوت»[34] كما يقول جاك دريدا (J. Derrida). لا يقطع التواصل ولا يُلغي المعنى أيّ خيانة. ومثلما يندرج تاريخ المجتمعات التي «لا تاريخ لها» في أشياء من حجارة أو من خشب (مثل **الشورنجا** (*les churinga*) عند قبائل أراندا (les Aranda) في أميركا الجنوبية) تُحفظ بعناية من دون أن يُكتَب عليها شيء على الإطلاق، كذلك فإن الكلام الحالي للشعوب التي لا تعرف الكتابة، لا يعرف خيانة الدليل (العلامة). في ميدان الروسوية، كما في

(32) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 353.

(33) «الهنود لا يقطفون الأزهار»، انظر: Bellour et Clément, Ibid., p. 69.

(34) Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, [s. d.]), p. 26.

الأيديولوجيا «الليفيستراوسيّة»، كان الصوت والإشارة يعودان إلى الجماعة البدائية وإلى كل أعضائها أيضاً، قبل أن يدخل إليها الكتابة والخداع «معاً» وتنتهي العلاقات المميَّزة للجماعات التي كانت تصونها، إلى ذلك الحين، علاقات العلم والمعرفة. تلك هي خلاصة **بحث في اللغات**، وكذلك خلاصة «درس في الكتابة» الذي يستهلك كامل الفصل الثامن والعشرين من كتاب **المناطق المدارية البائسة**.

من أعضاء قبيلة نمبيكوارا (Nambikwara) الذين حاولوا تقليد الكتابة بتصوير بعض الخطوط على صفحات الورق التي قدمها لهم النيّاس، بدا زعيم القبيلة وحده أنه فهم وظيفة الكتابة. وعندما كفّ عن مخاطبة ضيفه شفهياً عرض أمامه الأوراق مليئةً بخطوط متعرجة بوصفها مراسيل مليئة يفكّ رموزها[35].

إنه والحق يُقال، رمز الكتابة ذلك الذي وصل إلى قبيلة نمبيكوارا، لا الكتابة نفسها. وهو أيضاً وظيفتها الأولى، وظيفة النسّاخين الذين كان علمهم يمنحهم سلطة، فوظيفتهم ذات سلطة على الآخرين[36]. إن تعريف الكتابة بوصفها «ذاكرة مصطنعة»[37] هو نفسه ـ ويا للغرابة! ـ التعريف الوارد في موسوعة ديديرو. الكتابة، في لائحة المعارف الإنسانية، «تكملة للذاكرة». أما كلود ليفي ستراوس فينسب إليها في تاريخ المجتمعات البشرية دوراً سياسياً أكثر منه فكرياً، فهي تُعطي الأولوية بحسب ترتيب المكتسب إلى السلطة والسيطرة المستمَدَّة من هذه المعرفة المغشوشة: «يبدو أنها تُذكي استغلال البشر قبل أن تنوّرهم [...] على أنه يجب الإقرار بأن

(35) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 262.

(36) المصدر نفسه، ص 264.

(37) المصدر نفسه، ص 265.

وظيفة التخاطب المكتوب الأولى هي تيسير الاستعباد. استخدام الكتابة لغايات غير مُغرضة بغية الحصول منها على راحة فكرية وجمالية هو نتيجة ثانوية [. . .]»[38].

يوجز جاك دريدا ذلك كله بقوله إن الكتابة «شر سياسي وشر لغوي»[39] كما إنه يشدد على الجانب السلبي لهذا القول المأثور. لئن كانت الكتابة تعني خداعاً، افترضَ ذلكَ، بطبيعة الحال، اعتبار المجتمعات التي لا تعرف الكتابة غير مخادعة، ويفترض الاستناد ـ من دون أن يقول ذلك بصراحة ـ إلى «أسطورة الأسطورة، أسطورة كلام الأصل الطيب»[40] كان التاريخ قد قضى عليه بلا هوادة. كما إنّ فرضية ليفي ستراوس ـ وهي أطروحة كلاسيكية على أيّ حال ـ حول دور القانون بوصفه مجرد دليل على السلطة، تبتعد بقدر الإمكان عن تحليلات روسو حول مجتمع التعاقد حيث الجميع يغدون مجدداً متساوين أمام القانون. ولذا يذكّر دريدا بـ «المناخ الأيديولوجي» الذي «تنتعش فيه اليوم مثل هذه الصيغ»[41]: كل من التقدم بوصفه انهياراً، والحنين إلى وضع سابق ومجتمعات شفافة لنفسها هي في الخطاب الروسّوي ذات قيمة نقدية تمهد الانتقال إلى مجتمع عادل سياسياً، هما موضوعان موجهان نحو فكرة الأصول، نحو الأسطورة الكبرى لإنسانية بدائية تقرب من العصر الذهبي.

تبدو الروسّوية إذّاك كأنها مصدر **لمعتقد** يخص المجتمعات نفسها التي **يدرسها** الأنّاس: وهكذا، لا يُنظَر إليها على أنها مجتمعات أعلى من المجتمع المَرجعي حيث يوجد الباحث الدارس،

---

(38) المصدر نفسه، ص 266.

(39) Derrida, *De la grammatologie*, p. 238.

(40) المصدر نفسه، ص 195.

(41) المصدر نفسه، ص 194.

ولا أدنى منه: فهي تشكل أقسام مجتمع، ولغتها تشكل «مدونة» كما يقول دريدا، ومدونة الأساطير تضمن لها المنطق والشفافية في آن معاً؛ فهي تبدو، في الجملة، كما لو أنه كان عليها ألا تتغير أبداً وإلى الأبد، في ما يسميه روسو «حالة طبيعية» موضحاً، أنها ليست سوى نقطة، وأن وحشيي أميركا لايزالون في ذلك الوقت عند تلك النقطة. أما ما يتبخر ويختفي عند ليفي ستراوس فهو تاريخية الحالة الطبيعية التي تعقب حالة الطبيعة المحض، ويعقبها بالضرورة حالة المجتمع. وكلها عند روسو حالات **نظرية** في تاريخ البشرية، لا يقابلها أي مجتمع حقيقي في الواقع، لكنها تنطوي على مبدأ التغير الدائم. والحال أن ليفي ستراوس يرى أن مهمة النيّاس هي أن يكتشف مجدداً، وفي غابات العالم الجديد مجتمعات بقيت مَصونةً من أيّ تغير في حالتها البدائية، حالة كل المجتمعات الأولى التي نعتها روسو بـ «**حالة الطبيعة**». ولا شك في أنه سيبلغ ذلك، لأن هذه المسافة قائمة على النقد «الروسّوي» الذي يحرص حرصاً شديداً على العناية به، بوصفه الجانب الأهم من إرث روسو، ولأن تلك المجتمعات لا تعرف الرذيلة ولا الشر. عبر هذا الوهم تتجلى وظيفة «رمزية» للنص الروسّوي في كتابات كلود ليفي ستراوس وفي ممارساته.

إنكار السياسي

هنا تكمن العقبة الكبرى في رجوع مزعوم إلى الأصل يُتيح إلغاء «مثاليتين» مُحدِّداً تبجيل روسو بمجرّد الاعتراف بدَيْن له. لا يكتفي ليفي ستراوس بأن يكون روسوياً وأن يعتبر نفسه روسّوياً، لا يكتفي بأن يستعيد وأن يُعيد ويكرر «حداثة» روسو وأن يضطلع بميزتها النموذجية، بل إنّه يتباهي بإظهار روسّويته فيعرضها ويستعرضها بكل فخر، لكنه في الوقت نفسه يُقصي كل القراءات

الممكنة لنصوص روسو. روسو مؤسس علوم الإنسان، ورائد النياسة، وشهادات أخرى كثيرة في عظمته لكنها **ترقد معه في مثواه:** أباً مجيداً للبنيوية، والمعلم الأول في ميدان طقوس التواصل والمخاطبة التي تعلمنا كيف ينتظم العالم. فهل ينبغي لروسو أن يقول لنا كيف علينا أن نقرأ ليفي ستراوس، أم أن على النيّاس أن يكشف لنا عما يريد روسو أن يقول؟ وغير ذلك من الأسئلة الدقيقة، إذ لا تدع قراءة روسو، على وجه معين أحداً غير مبال، وهي تلك التي تُسهم في «البدائية»، فهي تشغل حيزاً مهماً على حدود معارفنا ورغباتنا.

تبدو إناسة روسو بتماهيها مع الماضي من الفرد إلى الجنس كله من الأنا الأكثر حميميةً إلى الآخر الأكثر نأياً وبعداً، تبدو كأنها فلسفة الباطن والدخيلة، ويمكنها أن تدفع النيّاس إلى اكتشافات مذهلة. تبعث إناسة روسو، إن هي خَلت من السياسة، على الكثير من اللبس، وذلك بمقدار ما يعوزها التاريخ بوصفه مدى زمنياً، مدةً، أو صيرورة. والحال أن قراءة نصوص روسو على نحو ما يقدمها ليفي ستراوس تقوم على احتقار عميق لما يستمد أهميته من السياسة في فكر روسو. كان يجب الانتظار إلى زمن قريب حتى يظهر هذا الاحتقار واضحاً جلياً، وكأن ليفي ستراوس لم يسبق له أن أدرك صعوبة أن يعتبر جانباً من فكر روسو أنه فكره هو، بعد إسقاط جوانبه الأخرى، وبخاصة إسقاط نظرية سياسية متينة ومتماسكة تزود نياسة روسو ببعدها المتميز.

يستعيد ليفي ستراوس في حديث أدلى به لـ جان ماري بونوا (J. M. Benoist) - تبجيل روسو، كما دأبه دائماً، لكنه هذه المرة يضيف إلى «التبجيل» معارضة شديدة لعمل روسو السياسي الذي «أخطأ خطأً فادحاً في النظرية السياسية». فقد كان «مثقفاً» حتى من قبل وجود

مثقفين، ضائعاً في هذا العالم الواقعي؛ وهو مفكر على مستوى مجتمعات صغيرة بقيت عند حد معين من الأصالة، ولا معنى لأي شيء يقترحه بخصوص «المجتمعات المعاصرة العملاقة» ولا حتى بخصوص مجتمعات عصره. إن كون الإعجاب الشديد الذي يكنه ليفي ستراوس لروسو ثابت لا يتزعزع، يدل على أنه كان يفصل على الدوام بين جانبين في أعمال روسو لا شك في تلازمهما ووحدتهما؛ فقد انتقى ليفي ستراوس من فكر روسو الجانب الروسّوي الذي يخدم مشروعه النياسي: وهو الجانب الذي نجده مبثوثاً في كل مكان من كتاباته، كما لو أنه ينقل ما كتبه من مكان إلى مكان. فيما عدا ذلك، يأبى ليفي ستراوس أن يُقيم وزناً لما يتعدى في فكر روسو أشواطاً بعيدة إناسة الكتاب الثاني من **مقالات**: «كل الأنظمة وكل الأيديولوجيات الشمولية» التي تُعَد متصلة بها، بما في ذلك الأيديولوجية الماركسية/ الشيوعية التي هي ليست أكثر من خدعة في التاريخ مُعَدة لتتيح «إلحاقاً سريعاً بالغرب لكل الشعوب التي بقيت خارجه حتى زمن قريب»[42]. في الجملة، لم يتغير شيء، لكن الوجه المقنع لخطاب ليفي ستراوس يبدو للعيان. تبلغ هذه الروسّوية حدها في أيديولوجيتها الخاصة بها، وفي أيديولوجية روسو، في آن معاً؛ وذلك لأن موقف كلود ليفي ستراوس الذي ورث جزءاً منه عن روسو هو الذي يرغمه على الطعن بالروسّوية بوصفها أيديولوجية سياسية. ومع ذلك، نجد في كتاب **المداران البائسان** (*Tristes Tropiques*) أن روسو «أكثر الفلاسفة المشتغلين بالنِياسة» ليس واضع كتاب **مقالة في أصل التفاوت** فحسب، بل استطاع أن يشيّد بنياناً واسعاً هو **العقد الاجتماعي** الذي تكشف سرَّه رواية **إميل**[43]. كما

---

(42) انظر: Le Monde (21-22 janvier 1979).

(43) Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 351.

نجد في المقابلة الطويلة التي أجراها معه «جورج شاربونييه» (Georges Charbonnier) أن روسو هو أيضاً صاحب الفكرة العميقة الغور في شأن «ما يمكن أن تكون [...] الشروط النظرية لكل تنظيم سياسي ممكن»[44].

يستند هذا التوافق إلى التباس ناجم عن أن ما يهم ليفي ستراوس هو، قبل كل شيء، الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة وأصالة المجتمعات الناشئة عن هذه الثورة: النموذج الروسّوي لتلك اللحظة من تطور البشرية هو أفضل نموذج، لأنه يصون تلك المجتمعات من كل تدهور ويحفظها في حالة جمود تسعى المدنية إلى إعادة إنتاجها اصطناعياً[45]. اكتشف روسو «تلك البنية المنتظمة وكأنها حجر متبلّر تدل أكثر المجتمعات البدائية من خلاله أنها غير متناقضة مع الإنسانية»[46]. لكن «رؤيته النظرية» لا تنطبق إلا على المجتمعات الباردة، لا على المجتمعات التي «يُحرَص فيها حرصاً تاماً على التمييز بين طبقة الخاصة وطبقة العوام لكي يجنى منها طاقة وصيرورة»[47]. لا يمكن لأية «مصادفة تاريخية» أن تكون دليلاً على تطور «بات مطلوباً في كل زمان وكل مكان»[48]. احتفظ كلود ليفي ستراوس من خلال جملة هذه الأقوال، بالمسافة اللازمة التي تبعده عن فكرة تاريخ كان يرى فيها تماماً طبيعة جدلية (الديالكتيكية): ليس وارداً قط الخلط بين الإنسان الذي كان أول من اشتغل بنياسة

---

(44) جرت هذه الحوارات سنة 1959 ونُشِرت سنة 1961.

(45) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 374.

(46) Leçons inaugurable, dans: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1973), tome 2, p. 42.

(47) المصدر نفسه، ص 40.

(48) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques - Du miel aux cendres* (Paris: Plon, 1967), p. 408.

المجتمعات الوحشية، وبين ذلك الذي أراد أن يشترع لمجتمعات تعاقدية ومواطنين يستحقون هذا الاسم. يرفض كلود ليفي ستراوس أن يكون للتاريخ صفتا الاستمرار والضرورة، ويرفض بالتالي ما يراه روسو سبباً للحرية والإبداع.

تكمن أهمية روسو في إدراكه أن العقد والتوافق لم يكونا حدثاً ثانوياً بل «مادةً أولية تتكوّن منها الحياة الاجتماعية»[49]: تفترض نظرية العقد، لديه، شرطاً أساسياً هو «تنازل الأفراد عن استقلالهم الفردي الخاص، لما فيه مصلحة الإرادة العامة»[50]. ولئن كانت النصوص التي نسوقها شواهد تعود إلى كتابات كلود ليفي ستراوس القديمة، فلا أهمية كبيرة لذلك: كان على الدوام يرفض ما رفضه بين عامي 1969 و1973، وعلى الدوام كانت حدود هذه الروسّوية مرسومة، وكذلك كانت دائمة تبعية كلود ليفي ستراوس لروسو. ما يهم في نظر من يريد مكانةً له في الخطاب النياسي، هو أن القطع الذي قام به كلود ليفي ستراوس بين روسو الحقيقي، روسو النيّاس، وبين روسو الآخر الجديد بكل إجلال وتقدير، له طابع التسلسل الزمني. لم يُخطىء روسو في كتابه الثاني **مقالات**، لكنه زعم وادَّعى أنه يشرّع للمجتمعات «الساخنة» التي كانت قد دخلت منذ زمن في التاريخ، وكان الصراع بين مواطنيها يطغى ومنذ زمن بعيد، على الإجماع الطبيعي للعقود الأولى. تلك هي «فكرة النظام (أو المنظومة système) المطّبقة على الوقائع السياسية والاجتماعية» التي تظهر في العقد الاجتماعي، لتتفتح وتزدهر في الفلسفة السياسية للثورة الفرنسية، لكي تلتحق في ما يتعدى مونتسكيو بالديكارتية التي كانت

(49) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 282.

(50) المصدر نفسه.

قد انعتقت منها[51]. كلما ازددنا اقتراباً من التاريخ المَعيش، ازداد الفارق بين الفلسفة ذات الطبيعة الشاملة والتصور الطوباوي للمجتمع البشري. الأنوار والثورة، هذا مرة أخرى هو التحالف المرفوض، وهو الصلة التي لا يمكن التساهل معها، الصلة بين النظرية والتطبيق، وهو كل أشكال الحكم التي تغلِّب الإرادة العامة على مصلحة الأفراد. إذاً في فكر روسو جانبان متمايزان، أولهما جوهري وخلاق، ولِدت منه النياسة بوصفها علماً، والثاني مليء بالأوهام والأخطاء اتضحت آثاره الضارة.

واقعاً، سارت هاتان الروسّويتان جنباً إلى جنب من دون تناقض ولا انشطار: ليس هناك **حالة الطبيعة** وتعريفها المُحكم من جهة أولى، ومجتمع التعاقد والقانون المؤذي الذي يؤسسه من جهة ثانية. لكن من خلال روسّوية العقد الاجتماعي، فإن بيت القصيد في حديث ليفي ستراوس إلى الفيلسوف جان ـ ماري بونوا هو «تطورات شمولية (توتاليتارية)»[*] لـ «فكر السيستام» هذا، واليوم، ولـ «بعض فلاسفة التاريخ الذين استبدلوا واقع الصيرورة التاريخية المتقلّب الذي لا يمكن التحكّم به، ولا التنبّؤ في شأنه، استبدلوه بسيستام

(51) *Le Monde* (21-22 janvier 1979), p. 1.

(*) توتاليتارية (totalitaire) و(totalitarisme) تُرجِمت إلى العربية بشمولية فاختلطت في العربية مع شمولية أخرى هي ترجمة مفهوم آخر في اللاتينية هو universel ومع المعنى العام لكلمة شمولية العربية التي لا يواكبها بالضرورة المفهوم المعرفي الملازم لِكُلّ من المفردتين/ المفهومَيْن totalitaire وuniversale. وكما إنَّ بعض المفردات الأخرى التي هي مفاهيم علمية في مختلف فروع العلوم الإنسان والمجتمع حُرِفت في العربية (أي نُقِلت إليها بحرفية لفظها اللاتيني) مثل: ديمقراطية، أيديولوجية، إمبراطورية... إلخ. فلا ضير من إبقاء توتاليتارية كما هي في لفظها اللاتيني محرفةً إلى العربية؛ إذ إن ترجمتها إلى العربية لا تُلقي في ذهن القارئ المعنى المعرفي الذي تحمله في أصلها اللاتيني، إن لم يواكبها شرح يتناول السياق التاريخي والمعرفي الذي ولِدت فيه هذه المفردة والدلالة المعرفية التي تحملها.

وأيديولوجيا»[52]. على الفكر إذاً ألا يُعرّض نفسه لشبهة التاريخ. الأنثروبولوجيا[*]، أو عِلم الأنتروبي (entropie)، تبحث في الجمود والقصور الذاتي (inertie) وتزعم أنها تعمل من أجل «الثورات»: والمجتمعات الصغيرة التي تهتم بدراستها، تقدم للأفراد حياة رقيقة الحال لكن حرّة، أما مجتمع **التعاقد** فإنه يضحّي بالفرد لمصلحة الجمع، ينزع عن الفرد صفة الإنسية، ويُفقده الحرية التي لا يمكن تعويضها. يبدو أن ليفي ستراوس، من هذه الناحية على الأقل، يُدين سياسة روسو من دون أن ينبس ببنت شفة عما يعمل على ظهور قانون جديد من خلال مقايضة الحريات هذه. رفض سياسة وضع اجتماعي لا يتعرض فيه الفرد للقمع قط، إذ ليس لأحد سلطة على أحد، ورفض الدفاع عن هذا الوضع الاجتماعي يسيران جنباً إلى جنب ويستندان إلى مرجعية الوهم نفسه: الإبقاء في حالة المجتمع على حالة الطبيعة، على قوة الروابط التي توحد الأفراد، على أشكال «التضامن البسيطة» (بحسب عبارة جان ـ ماري بونوا) التي هي حريات أيضاً تؤسس **الحرية**. وتلك، في نظر ليفي ستراوس، «وجهة نظر نيّاس» يتخلى عنها روسو نهائياً عندما يضع نفسه في عداد «فلاسفة التاريخ» ويزعم أنه يُعنى بشؤون مجتمعات معقدة إلى حد يجعلها تستعصي على الفهم والتحليل. ليست هناك مجتمعات

---

(52) المصدر نفسه، ص 14.

(*) وهي غير الأنثروبولوجيا (الإناسة (anthropologie) المشتقة من أنتروبوس (anthropos) الإنسان) وentropologie (عِلم الـ أنتروبي (entropie)) وهي مصطلح في علم الحرارة الطاقية تيرموديناميك (thermodynamique) يعني كمية لا يمكن قياسها مباشرة، وتدلّ على حاصل الطاقة الحرارية من خلال الفارق الحراري؛ فزيادة هذا الفارق تُشير إلى هبوط في الطاقة أي انخفاض الحرارة أثناء العمل، وتُشير بعامة إلى تطور لا يمكن الرجوع فيه إلى الوراء، نحو حالة مختلفة عن الحالة السابقة. تلعب المؤلّفة على الطباق بين اللفظين، بحسّ فكاهي ساخر.

«عقلانية» يمكن رسم مشروع في شأنها، بل كل ما هنالك نسيج اجتماعي متواصل في تاريخ غير عقلاني كليةً.

التجربة النياسية التوصيفية (الإثنوغرافية)

الطبيعة الأيديولوجية لهذا التقسيم واضحة جلية. النياسة التي هي علم الإنسان، تعاين وتلاحظ من دون أن تتأمل وتتفكر، هي أيضاً علم المجتمعات الوحيد الممكن. وليس للتاريخ، ولا للسوسيولوجيا، وإن على نحو أدنى، نفع إن لم يكونا في خط استطالة «التجربة النياسية الوصفية (الإثنوغرافية)» متخذةً موضوعاً لها إما مجتمعات مصغرة، أو «شرائح» من صيرورة المجتمعات. وكل ما له علاقة بطموح أبعد من ذلك، كعلم الاجتماع الذي أراد روسو مثلاً أن يؤسس له، فهو يتنافى مع الطبيعة اللاعقلانية للوقائع الإنسانية منظوراً إليها من خلال تطورها الزمني. وعندئذ ألا تكون استعادة روسو وتقويضه عملية واحدة؟ أن يزعم أحد أنه في خط روسو ووريث فكره، ثم يجزم بعد ذلك أن روسو أخطأ بالربط بين تاريخ الإنسانية وإمكان أن يُنشئ الإنسان مجتمعاً عادلاً، يكون أشبه بمن يزعم أنه شاهد على حقيقة روسّوية ثم يندد **بالخطأ** الذي ارتكبه روسو ويقول إن محبذي سياسة روسو جميعهم مذنبون. حلقة مفرغة: انطلقت من الجهر بروسّوية مؤسسة لعلوم الإنسان، وانتهت بأن روسو هو مبدِع النياسة بلا منازع. لكن ما الذي سقط على الطريق؟ اختفت **الإناسة** الوثيقة الصلة بالسياسة، اختفى تاريخ المجتمعات الإنسانية، اختفت الحالات المتعاقبة التي عرفتها هذه المجتمعات؛ وذاك هو القسم النظري في كتابه الثاني من **مقالات** بخاصة. النياسة الوصفية (الإثنوغرافيا) لا بل النياسة أيضاً هما العِلْمان اللذان أسس لهما روسو بوصفهما علمين للإنسان. الكتاب الثاني من **مقالات** وبحث في اللغات في مراحلهما المتعاقبة وفي قيمتهما

التوصيفية هما دروس في المنهجية، إلا أن ما يُنبئ في هذين الكتابين، على الصعيد النظري، عن أعمال معيارية ستظهر لاحقاً، لم يُنظر إليه بعين الجد ولم يُلقَ إليه أيّ بال.

والحق، إن خطاب النيّاس (بهذا الاسم يُسمي كلود ليفي ستراوس نفسه على الدوام) حول النيّاس التوصيفي، أي روسو كما يسمّيه ليفي ستراوس، ينظر إلى الأمور عن بُعد ومن علٍ، بإنسية ظريفة لطيفة ومهذبة، يمكن لها أن تتخذ مظهر الفلسفة لكنها تستعيد ـ من دون أن تقول ذلك صراحةً ـ الهجوم الذي شنه على روسو بعض المفكرين. فالنقد الموجه إلى صاحب العقد الاجتماعي لأنه قدَّم أنموذجاً للدولة التوتاليتارية كان أكثر حدةً وسفوراً لدى الأميركي ليستر ج. كروكر (Lester G. Croker). أما ليفي ستراوس فيمارس نقداً للروسّوية أكثر فعالية لأنه انفعالي مشبوب بالعاطفة.

ما بيت القصيد هاهنا؟ ليس المقصود، بطبيعة الحال، أعمال كلود ليفي ستراوس وأبحاثه، ولا السياسة الروسّوية، بل الروسّوية بوصفها أيديولوجية وامتداداتها الحديثة.

إن في معاملة روسو على هذا النحو، وفي هذه العودة إلى روسو، بُعداً من أبعاد الروسّوية لا يُستهان به: فما أحدثه روسو في فلسفة عصره هو فضاء يمكن أن يشغله أي خطاب نياسي يؤسَّس على الحنين إلى الأصول والحلم بالجذور، واكتشاف الذات في الغير، والغير في الذات، واليقين في الوصول إلى ماضي الجنس البشري عن طريق المجتمعات الموغلة في البدائية. في هذا الاتجاه، قام ليفي ستراوس بأفضل عمل إذ وجد في كتابَي **مقالات** و**بحث في اللغات**، وفي **إميل** استطراداً، المرآةَ التي انعكست عليها ممارساته الخاصة. وجد مكاناً يقول فيه ما في نفسه، مشاركةً مُرْضِية وتعقيداً مريحاً. وذاك ما كان ينقص النياسة عندما أُتيحت لكلود ليفي

ستراوس من خلال سلسلة من الممارسات والتجارب تَدين للوضعية(*) بكل شيء. كانت التجربة الحية والاحتكاك المباشر بـ «شعوب لم تتناولها قط دراسة فعلية، ومازالت على قدر كبير من العذرية» فرصةً تاريخية لكلود ليفي ـ ستراوس(53). بمعنى ما، كانت الروسّوية بمثابة تلك الصفحة البيضاء(**) لتُملأ بمعرفة صادقة ومباشرة للمجتمعات التي لا ماضي لها ويجهلها على الأقل النيّاسون الذين اكتشفوها.

تعترينا الدهشة ـ ونحن نتكلم عن ذلك اللقاء بين أول نيّاس توصيفي (ethnographe) وأكثر النيّاسين علماً ومعرفةً ـ من التقليد الإيمائي الذي يطبعه، كما يُقلقنا الغموض الذي جعله ممكناً. ليست المشكلة في كون الروسّوية، بوصفها أيديولوجية، مرنةً مطواعة إلى هذا الحد، بل في كونها بالأحرى تدل على غياب جسيم، هو غياب فكر نياسي استطاع انطلاقاً من المعرفة البنيوية أن يستخرج أكثر الأفكار جدَّةً. لا يقول ليفي ستراوس كلمةً واحدة عن ذلك كله، بل يتكلم عن إعجاب شديد وحماس ينتابه تجاه الموضوع الذي يدرسه والذي يبقى منذ الاكتشاف لبَّ كل تجربة نياسية وصفية (إثنوغرافية).

أما الروسّوية نفسها، عنيتُ الروسّوية التي يتكلم عنها ليفي ستراوس في كتاباته، فلا مجال هاهنا لأتناول هذا الموضوع بالتحليل

(*) الوضعية (positivisme): مذهب فلسفي جاء به أوغست كونت (Auguste Comte) يرى أنَّ الإنسان لا يمكن له أن يعرف حقائق الأشياء، وإنما يمكن له أن يعرف مظاهرها، أي على نحو ما تظهر عليه، وذلك عن طريق المعاينة والعلم.

(53) Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, pp. 46-47.

(**) الصفحة البيضاء أو اللوح الصقيل (table rase) الذي لم يكتب فيه شيء. وهي لفظ استخدمه أرسطو يُفيد أن العقل قوة صرف شبيهة بلوح لم يُكتَب فيه شيء. استعاد أصحاب المذهب التجريبي (empirisme) هذه العبارة بالمعنى نفسه.

الدقيق. يقول جان فرانسوا ليوتار إن في ذلك «التماس معنى» أكثر منه معنى يستجيب، ككلود ليفي ستراوس نفسه، لـ «رغبة تُقصيها مدنيتنا»[54]. ربما أمكن لنا في هذه الحالة تحديداً، أن ندرك ما نقله إلينا آنذاك روسو وقد تناولته ومازالت تتناوله قراءات كثيرة: ترى، أليس من فلسفة الأنوار ما يتلاءم مع التكوين المتلازم للوعي والرأي السديد، هذه القوة العقلية التي تكبح، حتى لدى أكثر الأهواء شططاً، جانب كتاب **إميل** في عصرنا وقد اندمجت فيه الطبيعة والثقافة في أسطورة كبيرة واحدة. ليس الفراغ النظري الذي جاءت أعمال روسو لتسدّه سوى أثر القيم التي لم تكفّ في عصرنا الحديث، عن العمل بوصفها قيماً، وتمنح الخطابات الكسيحة مظهر الاستقامة.

ميدان النيّاس

على أيّ حال، بوضوح تام يدلّ الموقف المزدوج لروسو وكلود ليفي ستراوس على الصراع الذي استقرّ في الفكر الغربي بين إناسة تُصغي بانتباه شديد إلى تنوّع الثقافات وفلسفة تاريخ قائمة على فكرة تطوّر المجتمعات البشرية وتغيّرها الداخلي. وقد أوضح «ستانلي دياموند» (Stanley Diamond) خط الانشطار هذا الذي يقسم ميدان علوم الإنسان، في كتابه **بحثاً عن البدائية**[55].

وإذ يعمل روسو في اتجاه «تاريخ» للإنسان على تواصله وانقطاعه («الثورات»)، تاريخ مستمر منذ فجر الإنسانية حتى مجتمعات **التعاقد** المتحررة من أي تفاوت، يقلّص كلود ليفي

(54) المصدر نفسه، ص 64.

(55) Stanley Diamond, *In Search of the Primitive*: A Critique of Civilization (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1974).

ستراوس أشكال المجتمعات الممكنة إلى شكلين لا ثالث لهما: المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الساخنة[56]». كانت المجتمعات الأميركية قبل الغزو الذي دمرها وحكم عليها بالموت، مجتمعات «ساخنة»، على طريقتها: ألم تنجح على مدى عشرين ألف سنة في «إقامة الدليل على أكثر تاريخ تراكمي عرفته البشرية دهشةً وروعة»[57]؟ ولا يُنتِج المدى الزمني في التاريخ التراكمي مفاعيله لأن بعض المجتمعات يجعل منه وسيلة لنموها وتطوّرها. واقع الأمر أن جميع المجتمعات تجرّ وراءها ماضياً له تقريباً طبيعة العظمة إياها؛ لكنَّ بعض المجتمعات، من الناحية **البنيوية** من النوع «الاكتسابي» acquisitif في حين أن بعضها الآخر لا يمتلك «موهبة التوليف والتركيب» هذه التي تتيح له إنتاج الخيرات المادية والمعارف الفكرية. على هذا النحو، تنهار الشمولية التي هي في أساس النظرية الروسوية في التاريخ. وحيث إن البنيوية مزدوجة بالضرورة، تُقصي من نطاق تحليلها المجتمعات «الساخنة» أو التاريخية[58] وتنشغل بوظيفة معاينة وملاحظة المجتمعات التي «لا تاريخ لها» حيث «صلات القربى» تلعب دوراً أساسياً. ومن هذه المجتمعات البسيطة على ما يبدو، يتخذ كلود ليفي ستراوس موضوعه المفضل، كما لو أن ضجيج التاريخ يحول دون الإصغاء ويُفقِد البنى «المتبلّرة» شفافيتها ويجعلها صفيقة كثيفة السماكة. هنا، لم يعد الإنسان مرصوداً للتاريخ، ولا حالة الطبيعة حالة يجب الخروج منها بالضرورة. في نظر روسو، الحالة التي وُجد فيها

(56) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, tome 2, p. 40.

(57) المصدر نفسه، ص 394.

(58) المصدر نفسه، ص 411، «تنحصر ندرة الثقافات الأكثر تراكماً بالقياس إلى الثقافات الأقل تراكماً في مسألة معروفة في حساب «الاحتمالات».

معظم الوحشيين الأميركيين «هي موضوع للثورات، أفضل ما يلائم الإنسان».

نعلم أن ديديرو كان يحلم بنقطة يتوقف عندها الجنس البشري تقع على مسافة وسط بين حالة الطبيعة وحالة المدنية الفاسدة والمؤذية[59]. في نظر كلود ليفي ستراوس، هذا البديل هو معطى من معطيات التاريخ البشري: رفض التاريخ، والبحث عن توازن عميق ومستديم ليسا شيئاً نادراً، بل يمكن أن يلتقيا في مجتمعات كثيرة لا يكون التاريخ والوقت والمدى الزمني بالنسبة إليها سوى معطيات من خارج حياتها الخاصة بها. «إنها تجهد لكي تجعل عقيماً في رحمها كل ما يمكن له أن يشكل مشروع صيرورة تاريخية»[60].

ليس الاعتقاد أَنّ المجتمعات «الباردة» نجت بمعنى ما من غواية التاريخ، هو فكرة روسّوية إلا في الظاهر وحسب: فروسو يتحدث في كتابه **مقالات** عن الحالة الوحشية بوصفها «عصر الشباب الحقيقي للعالم»، لكن الحرية والاكتمالية أُعطِيَتا للإنسان من أجل إعداد كل شيء داخل حالة ما للانتقال إلى حالة أخرى، لكي يكون التاريخ الإنساني نسيجاً متواصلاً وفق مشيئة الله. يقيناً، كانت الحالة التي وُجد فيها وحشيو العالم الجديد هي «بالضبط النقطة الوسط بين الحالة البدائية ونشاط كبريائنا النزق»، لكن ذلك ليس، في صيرورة الجنس البشري، سوى مجرد نقطة من بعدها سارت «كمالية الفرد» وتقهقر الجنس جنباً إلى جنب من دون أن يقوى الإنسان على وقف

---

(59) انظر كذلك النصوص المذكورة في كتابنا: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Maspero, 1971), le supplément.

(60) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, tome 2, *vues perspectives*, p. 40,

«ومع أن تلك المجتمعات موجودة في التاريخ، فإنه يبدو أنها حافظت على حكمة معيّنة أو ابتكرت تدبيراً معيّناً يجعلها تقاوم أي تغيير في بنيتها يُتيح للتاريخ أن يدْهَمها».

هذه السيرورة. خلافاً لذلك، يرى كلود ليفي ستراوس أن بعض المجتمعات استطاعت أن تحافظ على حالة التوازن تلك، لا بسبب من حظ تاريخي ما، بل بسبب من إرادتها وعزيمتها، صائنة نفسها من أيّ عدوى. من هنا كان اهتمام النيّاس بها، إذ إنّه حين يدرسها يستطيع أن يوفر على نفسه عناء البحث في التاريخ. ومن هنا أيضاً كان ذلك الانطباع العجيب الذي قد يأتينا من المجتمعات المصطنعة التي تعمل من دون أن تولد طاقة، والتي يشير كلود ليفي ستراوس بنفسه إلى برودتها المحيرة: في هذه المجتمعات التي يجمعها قاسم مشترك هو «الحد إلى أقصى ما يمكن من نسبة الولادة والحفاظ على ثبات هذه النسبة»[61]، ليس العقم (يستخدم كلود ليفي ستراوس هذه الكلمة ذاتها في سياق كلامه عن الجماعات التي «تعقم في رحمها» كل مشروع تغييري) والانطواء على الذات، والجمود، كلمات من دون معنى، بل إنها توحي بمجتمعات مرصودة للموت بكل بساطة، بالفناء، أكثر مما توحي بمجتمعات مزدهرة في تاريخيتها الفريدة. أمّا معرفة كيف يحدث التقسيم بين مجتمعات متحجرة في مثل رفض التطور هذا، والمجتمعات التي تقبل التطور، أو معرفة أيّ «حكمة» وأيّ تجربة تُملي على المجتمعات البشرية هذا الخيار الحاسم، فوحده أسلوب كلود ليفي ستراوس في الكلام عن الكتابة بوصفها هجوم التاريخ على قبيلة نمبيكوارا، هي التي تقدم نموذجاً على ذلك، وذلك لأن أي خطاب تاريخي مستبعَد سلفاً. في الصفحات التي حللها ملياً جاك دريدا[62] تأتي الكتابة كأنها المجاز المرسَل أو كناية عن الدال التاريخي: الكتابة التي تهجم مع النيّاس على مجتمع

---

(61) المصدر نفسه، ص 40.

(62) Derrida, *De la grammatologie*, pp. 149 à 202, «La violence de la lettre, de Lévi-Strauss à Rousseau».

كان يجهل ما هي وظيفته، تعين الحد بين حالة الجهل السعيد والصيرورة المترعة بالعنف. وما يُقدَّم على هذا النحو هو المشهد الأصلي(*) الذي يجب الاعتقاد أَنّه كان قد حدث فعلاً، لأن هذا المجتمع يعرّف نفسه بالرفض، بانغلاق على الذات يعزله عن الآخرين إلى الأبد. المجتمعات التي لا تعرف الكتابة والمجتمعات التي لا تاريخ لها هي كلٌّ واحد، لكن حينما يتم الكلام عن الكتابة كأنها شر مطلَق، يتم تفادي مسألة التاريخ، ويمكن عندئذ تعريف النياسة بأنها علم «المجتمعات التي لا تعرف الكتابة»، إذ لها شكل من التاريخية خاص بها وحدها: «يهتم النيّاس بخاصة بما ليس مكتوباً، لا لأن الشعوب التي يدرسها عاجزة عن الكتابة بل لأنّ ما يهتم به يختلف عن كل ما يفكر جميع البشر عادةً في إثباته على الحجر أو على الورق»[63].

واقع الأمر أن ما يُستبعد من الميدان ليس التاريخ: فالمجتمعات كلها في التاريخ. إنها فلسفة التاريخ تلك التي تُنيط، منذ روسو، مشكلة صيرورة المجتمعات بمشكلة الأصل، سواء أكانت فلسفة التاريخ لدى روسو أم لدى مورغان، وإنجلز وماركس. أكيد أن كلود ليفي ستراوس من الذين جهدوا في حل الخطاب النياسي من كل التزام تجاه التاريخ: فهو ينكر أي تدخل للمؤرخ في ميدان النياسة، محدداً بدقة ميدان النيّاس.

(*) السابق على هبوط آدم من الفردوس إلى الأرض «وادي الدموع والآلام».

(63) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, tome 1, p. 33.

الخلاصة

يسعى «كلود ليفي ستراوس» إلى حصر دراسة المجتمعات التي لا تعرف الكتابة والتي تحتفظ بالأساسي من ماضيها على شكل أساطير، في النياسة وحدها عازلاً ميدان أبحاث النيّاس عن ميدان أبحاث المؤرّخ. ويمكن لهذا المشروع أن يكون مُسوَّغاً من الناحية النياسّية: فقد كان مشروعاً مثمراً. يقوم المشروع، من الناحية الأيديولوجية، على رفض تاريخ يتطور عبر مراحل وحقب، ويكون نتاج فلسفة أو نظرية للتاريخ يسترشد بها التوصيف والتحليل؛ فإذّاك، لا يعود هناك فرق بين المجتمعات «الوحشية» والمجتمعات المتمدنة من حيث طبيعتها، بل من حيث الدرجة ليس غير. يختصر جورج بالاندييه (Georges Balandier)، في نظر من يأخذ بالحسبان حياة الشعوب المديدة، سجالاً بين الإناسة والتاريخ، فيُعيد إلى الذاكرة أن كلود ليفي ستراوس عندما انتفض سنة 1957 ضد «مفهوم صوفي للتاريخ»، دشن في فرنسا «محاكمة» هذا الفرع المعرفي ووضع خارج منظوره المجتمعات التي يعاينها النيّاس ويدرسها، والتي تطغى فيها الثوابت واللامتغيرات على عوامل الفوضى والاضطراب التي تميز المجتمعات «الساخنة». أما بالاندييه فيقترح «تاريخاً مشفوعاً

بأبحاث إناسية بمقدار ما يُعاين النيّاسون اليوم وعياً ومعطيات تاريخية في المجتمعات «المعايَنة»[1].

نشير إلى أن ثمة أطروحات في ذلك السجال تتناقض فيما بينها حول طبيعة المجتمعات التي تنعت بأنها «من دون تاريخ» من دون أن يظهر الجانب الأيديولوجي في ذلك التناقض: ثمة الجانب «المعرفي والعلمي» لكن البحث عن تلك المعرفة لا يهدف ـ كما يبدو ـ إلا إلى تكوين علم اجتماعي من عناصره المكونة، التاريخ. همُّ بالانديه الأساسي هو بيان أن المجتمعات التقليدية «تمتلك أماكن عناصرها الموروثة من الماضي هي بمثابة مستودع تاريخ، وبخاصة في اللاوعي والمخيِّلة الجمعيين»[2]. وما يُبحث عنه هو إذاً «ولادة» التاريخ خارج أشكاله المكتوبة لدى شعوب تقدره من خلال «مفهوم حيوي» لولادة البشر والأشياء ونظامهم، على نحو ما تفعل جماعات الدوغون (les Dogon) مثلاً.

جاءت معظم النصوص التي شاركت في ذلك السجال أرفع من القطيعة التي يطالب كلود ليفي ستراوس بأن تحدث بين التاريخ والنياسة، وتجاهلت «الحاضر النياسّي الوصفي (الإثنوغرافي) الأبدي» الذي تكلم عنه بالانديه، كما تجاهلت تاريخ المجتمعات «الوحشية» على نحو ما يُسعى إلى كتابته اليوم. أكاد أقول إن تلك المجتمعات لم تكن هي موضوعها؛ فما كان مشتركاً فيما بينها هو وضع تلك المجتمعات داخل سيرورة للمدنية تكون فيها بمثابة ماضي الإنسان الغربي لا بل أصله. لقد بيّنا أن دمج تلك المجتمعات في تاريخ

---

(1) *L'autre et l'ailleurs: Hommages à Roger Bastide*, présenté par Jean Poirier et François Raveau (Nancy: Berger-Levrault, [s. d.]), G. Balandier: «Tradition, conformité, historicité,» pp. 15-37.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

مشترك مع الجنس البشري يسَّر الغزو وحروب الاجتياح وثبّت النظام الاستعماري المبشّر بـ «تمدين» فعّال ومفيد للشعوب المغلوبة. كان ذلك بمثابة القاعدة الأساس لمعرفة وخطاب مستعاد للتاريخ «الشامل» ولكن بعد توسيعه ليضم جملة المجتمعات البشرية المعروفة. كان ذلك أيضاً بمثابة القاعدة الأساس لتاريخ للبشرية يتسع نطاقه ليشمل مختلف مراحل التطور. فمورغان مثلاً يدمج التاريخ والنياسة في علم واحد، تتمتع خلاصاته بقوة البرهان: البرهان على وجود قوانين في كل حياة اجتماعية، البرهان على التطور والتقدم، البرهان على وجود معنى للتاريخ، والبرهان، إلى حد ما، على وجود مشيئة إلهية.

إذاً المجتمعات التي «لا تاريخ لها»، من الناحية المفهومية، «قائمة من قبل أن يُطلَق عليها هذا النعت، لكن تلك الـ «لا» تعني غياب الكتابة لا نتيجة استعداد طبيعي. مبدئياً، لا يمكن للمؤرخ أن يتكلم وينبغي له ألا يتكلم إلا عن الأمم والشعوب التي تركت آثاراً أكيدة تشهد على ماضيها، لكن لا يمكن له أيضاً أن يفعل كما لو أن شعوباً وأمماً بأكملها ليس لها ماض: لا بأس في أن تكون على خريطة العالم مناطق مظللة. علاوةً على ذلك، فإن القول بطبيعة لا تتغير في كل مكان، يُفسِح المجال أمام منهج فرضي/ استنباطي. يُعمَد إذاً إلى اعتبار أن هذا التاريخ المجهول هو امتداد «للعصور التاريخية»، كما لو أنه كان من نسيجها نفسه، وينطوي على مسلسلات من الأحداث.

باستخلاص المجهول من المعلوم، وتكوين أرشيف محفوظات من المسلسلات المماثلة، يتكون لدينا صورة لتاريخ البشرية متناغمة ومطمئنة لجهة تواصله وغائيته. على مسافة وسط بين التاريخ والنياسة يأتي المنهج المقارن ليكون أفضل جرّاح خبير في هذا النوع من التاريخية المطلقة، تلافياً لحدوث فراغات فيها. بيد أن التاريخ،

بوصفه نمط معرفة، وفلسفة ضمنية، هو الذي يعطي شكلاً ومضموناً للتوصيف النياسي. والتاريخ هو الذي منح المشروع النياسي المسوغ الذي يجعله مشروعاً: فعادات الأزمنة القديمة، وعادات العالم، والممارسات و«الآداب» لم تصبح موادَّ للتجميع إلا لتُستخدَم في تكوين أرشيف محفوظات جديدة، ولكتابة التاريخ «الأخلاقي».

باكتشاف علاقات القرابة، حدث للمرة الأولى خروج عن إشكالية «الأنوار» التي كانت أشبه بكتاب مقدس تستخدمه الشعوب المتمدنة للحصول على تاريخ لها. لوح الأجيال وقوانين الزواج عماد فن الذاكرة التي تحفظ لُحمة الجماعة وتضمن ديمومتها في لحظة معينة من تطور المجتمعات. موضوع النيّاس الأساسي، ضمن الإطار التاريخي الذي رسمه مورغان (تاريخ الإنسانية)، هو التوصيف الكامل لمجتمع ما، بوصفه شرطاً علمياً لابدّ منه. هذا الرافد الجديد من المواد والمعلومات غيّر العلاقة السابقة بالتاريخ من دون إرادة مورغان في ذلك. ولئن كان الخطاب التاريخي ما يزال مهيمناً، فإن انشطاراً وقع بين النياسة، أي علم المجتمعات، والتاريخ، أي معرفة الماضي.

إن تقاسم المعارف والعلوم، بشكل عام، أكثر حداثةً مما يُظن. وما تمكنّا من ملاحظته هو حضور التاريخ في كل مكان بمناهجه وأصول أبحاثه التي تلاءمت مع المزيد من المواد: اللاتاريخ جزء من التاريخ وخطاباته المتعددة (التاريخ الشامل، تاريخ الإنسانية، تاريخ الأصول والجذور، ... الخ) ما دام الهدف حماية وحدة الجنس البشري وماهية أشكال الصيرورة. هو ذا هدف النصوص التي كتبها لافيتو ومورغان وإنجلز. يذهب تاريخ «الأخلاق»، بوصفه ضاحية من ضواحي التاريخ، في منظوره إلى آخر خلاصاته مستكشفاً في الوقت نفسه سُبل خطاب آخر. لم تمارس النياسة في بداياتها الأولى منهج

المقارنة إلا تحت مظلة التاريخ الذي تستعين بسلطانه والذي تستشهد بنصوصه الأولى. لاحقاً، هيمن تاريخ الجنس البشري الذي برّ سائر فروع التاريخ الأخرى، على علم المجتمعات: من أكثرها توحشاً إلى أكثرها مدنيةً، التقدم هو ثمرة ثقافة تحوّل ما كان مادة خام جامدة إلى استخدامات شتى. في هذه الفلسفة، لا تكون الكتابة سوى مرحلة مؤقتة وعابرة، لا دليلاً على النقص والدونية. بطبيعة الحال، الكتابة هي بمثابة حدود فاصلة بين عالَمين، إلا أن إمكان تكوين علم شامل ينشأ عن توسيع الخطاب التاريخي ليشمل المجتمعات جميعاً، أياً كانت درجة مدنيتها.

جرّاء ذلك، اتسع مدى المقارنة، ولكن بين مجتمع وآخر، وكل المجتمعات الأخرى، لا نجني سوى آثار ماضٍ شامل. اتخذت المواد النياسية الوصفية مكانها في خطاب غلب فيه طابع التاريخ الذي نظم تلك المواد وصنفها بحسب المراحل والحقب التي يثبت أنها تنتمي إليها. تقدم المجتمعات المرجعية نماذج لتاريخ يمتد من الجذور الأولى إلى المدنية. أما «أنظمة القرابة» فتنضوي في المجتمعات التي أنتجتها كما لو لم تكن سوى مجرد أمارات العقلنة التدريجية للعلاقات الاجتماعية. إذ يحجب نظام الخطاب التاريخي، أينما كان، العمل الميداني، والنياسة سواء أكانت نياسة مورغان أم نياسة إنجلز، ملحقة إلحاقاً تاماً، لا بمنهجيته بل بخطابه. إن التاريخية ميدانه الحقيقي، بالمعنى الذي يذهب إليه فولتير، أي القابل للتأريخ في كل مجتمع بشري.

كان هيغل أول من تساءل حول أشكال المجتمع التي يشبك بعضها بعضاً كقطع في لعبة بناء. ولا يكون التاريخ لوحة تتركب من قطع مبعثرة إلا إذا كانت التاريخية هي العمل الذي يُشارك فيه العالم أجمع أفضل مشاركة. والحال أن هيغل يرى أن ليس هناك أيُ شيء

من هذا القبيل: التاريخية لا تعني مجرد الدخول في التاريخ، بل هي مشروع شعب ينهض نحو الفكر ويَعي ماضيه ومستقبله في آن معاً. وبالتالي، فهو يعلن الصفة اللاتاريخية لهنود أميركا والأفارقة وكل المجتمعات الأخرى التي لا تعرف الكتابة. لأن الوعي التاريخي يتجلى أولاً بالتعبير الكتابي عما كان حتى ذلك الحين من شأن الذاكرة اللامبالية. لا يمكن لنا إذاً أن نقارن ما لا يقبل المقارنة، ويجب أن نُقصي من التاريخ الشامل الشعوب التي عجزت عن اجتياز عتبة التاريخية، لأنها، بطبيعتها، في منزلة أدنى، وعجزت في الوقت نفسه عن إبداع كتابتها وتاريخها.

يتضح إذاً كم تشكل فلسفة التاريخ الهيغلية عائقاً في وجه الذين طرحوا على بساط البحث من جديد تاريخية المجتمعات التي يهتمون بها. باسم مفهوم عقلاني - ثم مادي - للتاريخ مازال القول بتاريخ شامل للإنسانية سارياً. جرى كل شيء وكأنما لم يكن للنياسة من مشكلة نظرية سوى إخضاع المجتمعات التي كانت تكتشفها، للترسيمة الأساسية التي كانت تعتمدها. من روسو إلى كلود ليفي ستراوس ظل التاريخ ونظرية التاريخ (histoire) يُقيمان علاقة تواطؤ مع التاريخ (Histoire). ومازال قسم واسع من فكر كلود ليفي ستراوس يشكل استمراراً لخط الروسّوية ولنظرية البدائية التي تشهد على صحتها المجتمعات الوحشية التي يعثر عليها. في أعماق الغابات، ومن غياهب الزمن، يفرض الإنسان الأول (الأصلي) على الإنسان المتمدن صورته الأصيلة.

انبثقت القطيعة على نحو فج من كلمة ألقاها كلود ليفي ستراوس احتفاءً بذكرى روسو مؤسس علم النياسة، أنكر فيها مفهوماً للتاريخ يمنح السياسي دوراً يتجاوز الحد[3]. لا تخضع المجتمعات

(3) بطبيعة الحال، لا نتكلّم إلا عن النياسة الفرنسية وحدها.

الباردة والمجتمعات الساخنة للفكر المعرفي نفسه (وإلا سقطنا في وهم الاستمرارية(*))، ولا يمكن للنيّاس أن يتناول إلا المجتمعات الباردة، أي المجتمعات اللاتاريخية. قطيعة ليست ذات طابع تسلسلي في الزمن: فالمجتمعات من تلقاء ذاتها تنطق بالخيار الحاسم بين تاريخ تراكمي ونتائجه المؤذية، وحالة من التوازن تحافظ فيها على نفسها. ثمة إذاً نوعان من المجتمعات لا ثالث لهما: وفلسفات التاريخ التي تزعم أنها تفسر كيفية الانتقال من نوع من المجتمعات إلى النوع الآخر، إما بالاكتمال أو بالانحطاط، ليست سوى نظريات على النيّاس أن يبقى بعيداً عنها، إن هو شاء أن يعي ما الذي يجعل كل مجتمع يكتسب فرادته.

واضح أيضاً أن تلك القطيعة حدثت على أرضية فلسفة التاريخ. يقيناً، الماركسية هي التي وجدت نفسها المتهمة الأولى في خطاب كلود ليفي ستراوس، ولكن في وقت تزعم فيه النياسة أنها باتت علماً قائماً بذاته مستقلاً بأساليبه ومناهجه، وفي وقت تفوقت فيه البنيوية على التطورية، على صعيد النظرية. لم يحدث تقاسم المعارف عبر تفسير جديد للمعطيات، بل حدث عبر تحجيم الموضوع: فالنياسة لا تتناول إلا المجتمعات التي لا تعرف التاريخ، لأنها هي ذاتها مجتمعات لاتاريخية.

وذاك لعَمري، تقسيم زائف وموهوم، لأن التاريخ ماثل في

(*) الاستمرارية (continuisme): نظرية قديمة في الطبيعة كان فيها اتجاهان مختلفان من دون تناقض، وذلك منذ ما قبل الفلسفة الإغريقية: يرى الاتجاه الأول أن الوجود بكل ما فيه (الكون والزمن والمادة) قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، بينما يرى الاتجاه الآخر أن هذه القسمة تصل إلى حد تقف عنده وهو الذرّة. ولذا أُطلق على هذا التيار في القرن الثامن عشر اسم «اللااستمرارية» discontinuisme. بعد فلق الذرة استُعيدت مقولات الاستمرارية الأولى مع الفيلسوف الأميركي كواين.

التحليل البنيوي ذاته، ولأن أيّ قراءة أسطورية «للاجتماعي» تستحضر هذه المرحلة أو تلك من مراحل تاريخ الإنسانية التي وصل في ما بينها مورغان وإنجلز. تقسيم زائف وموهوم لأن للنياسة والتاريخ جزء مشترك في العديد من الدراسات الحديثة، ولأنه لابدّ من تحديد موضوع النياسة على الدوام. لكنه تقسيم يواكب طموحَ علم في أوج نموه، وفي زمن باتت فيه المجتمعات التي يتناولها بالمعاينة والدراسة مهددة بالزوال والاندثار. والحق إن هذا العلم يتعهد الحالة الهشة التي تعيشها تلك المجتمعات. وإذ يترك هذا العلم للمؤرخين الاهتمام بـ «المدى الزمني الطويل»، يتولى تكوين محفوظات عالم لا هو واثق من مستقبله، ولا هو يتذكر ماضيه، ولا قيمة فيه إلا لكلام البشر.

الثبت التعريفي

استمرارية (continuisme): نظرية قديمة في الطبيعة كان فيها اتجاهان مختلفان من دون تناقض، وذلك منذ ما قبل الفلسفة الإغريقية: يرى الاتجاه الأول أن الوجود بكل ما فيه (الكون والزمن والمادة) قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، بينما يرى الاتجاه الآخر أن هذه القسمة تصل إلى حد تقف عنده وهو الذرة. ولذا أُطلق على هذا التيار في القرن الثامن عشر اسم الانقطاعية (discontinuisme). بعد فلق الذرة استُعيدت مقولات الاستمرارية الأولى مع الفيلسوف الأميركي كواين (Quine).

اسمية (nominalisme): عقيدة فلسفية نشأت في القرون الوسطى تجزم بأن الأنواع والأجناس في الكون قاطبة ليست سوى أسماء لا أكثر، وهي كائنات غير واقعية وليس لها وجود حقيقي.

اكتمالية أو قابلية للكمال (perfectibilité): وكان الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (Rousseau) يرى أن الكمالية هي خصيصة في الإنسان يمتاز بها عن البهائم؛ ففي كتابه **مقالة في أصل التفاوت بين البشر** (*Discours sur l'origine de l'inégalité*) يميز روسو الإنسان عن البهيمة بقدرته على الاكتمال أي بكونه غير محدود كالبهائم

بالغريزة وحدها، وبكونه قادراً على تغيير كيفية وجوده أي ما هو معطى له بالطبيعة، وأن يتطور نحو الأفضل.

إناسة ونياسة (anthropologie et ethnologie): لمّا كانت الأنثروبولوجيا هي دراسة الإنسان والإثنولوجيا دراسة الناس (بمعنى الجماعة (éthnie)، وتعريفها: جماعة من البشر ذات لغة وثقافة يميزانها) كما يقول الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) «مؤسس علوم الإنسان» فإن إيجاد مقابلين بالعربية لأنثروبولوجيا وإثنولوجيا يقتضي العودة إلى كلمة إنسان موضوع الأنثروبولوجيا (anthropos: إنسان) وإلى جمعها كلمة ناس (جماعة) موضوع الإثنولوجيا. لذا نرى من الصواب اعتماد كلمتي إناسة ونياسة اللتين اعتمدهما حسن قبيسي في ترجمته كتاب كلود ليفي ستراوس الإناسة **البنيوية** (*Anthropologie structurale*) (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995) لاسيما أنه أثبت صواب هذا الاعتماد بتفسير مُسهب نُحيل القارئ المهتم بالرجوع إليه. إن الأنثروبولوجيا هي الإناسة والإثنولوجيا هي النياسة، فيكون الأنثروبولوجي (المشتغل في ميدان الأبحاث الأنثروبولوجية أو النياسية) أنّاساً والإثنولوجي (المشتغل بالإثنولوجيا أو النياسة) نيّاساً. ولئن كانت الكلمتان نياسة وأناسة قريبتين في اللفظ وفي المعنى فلأنهما في الفرنسية (كما في الإنجليزية) كذلك، لا بل غالباً ما تستخدَم الواحدة منهما بديلاً عن الأخرى وكأنهما مترادفتان.

ثباتية (fixisme): نقيض التطوّرية، وهي نظرية ترى أن الكائنات الحية وشروط حياتها والظروف المحيطة بها كانت كما هي عليه اليوم لم تتغيّر على مرّ العصور والأطوار الجيولوجية المختلفة، فهي نقيض نظرية التطورية.

جنسانية (sexualité): كل ما يُشتق من كلمة (sexe) التي

تُرجِمت إلى العربية بـ جنس للدلالة على النكاح وما يتفرع عنه من علاقات بين جنسَيْ الرجل والمرأة (الوصال الجنسي)، باتت تترجَم إلى العربية نقلاً حرفياً عن الألفاظ المشتقة في اللاتينية من (sexe). والحال، إن كلمة جنس في العربية لا تستجيب لمثل هذا التنوع الكبير في اشتقاق المعاني المختلفة من (sexe) باللاتينية فاضطر الباحث المجتهد عبد الوهاب بوحديبة حلاً لهذه المشكلة إلى اشتقاق كلمة جنسانية (بدلاً من جنسية) من جنس، في كتابه **الجنسانية في الإسلام** (*La sexualité en Islam*). ثم إن جنس العربية تستعمل في مجال لا تستخدم فيه (sexe) اللاتينية التي لا تستخدَم إلا في مجال الوصال الجنسي حصراً فالجنس العربية تقال في معرض الكلام عن الأنواع كأن نقول الجنس البشري أو جنس النباتات في حين أن اللاتينية تستخدم مفردات مثل (genre) أو (espèce). على أن المفردة العربية جنس نفسها تستخدم أيضاً للدلالة على أجناس أخرى متفرعة من الجنس نفسه كأن نقول في الجنس البشري جنسان جنس الرجل وجنس المرأة، أو أجناس عدة كالجنس الأصفر والجنس الأبيض الخ. ففي هذا السياق تستخدم الفرنسية كلمة (genre) وليس (sexe). وللتعبير عن الوصال الجنسي في العربية مفردات كثيرة كالجماع والوطء وغيرهما على أن عبارة علاقة جنسية لا يشير فيها النعت إلى طبيعة عملية الجماع نفسها بقدر ما تُشير إليها كلمة الوصال، لذا فإن كلمة جنسانية التي نحتها بوحديبة تقترب كثيراً من المعنى المراد لـ (sexualité) في اللاتينية.

سيرورة (procès/ processus): من سار يسير، بمعنى المسار أو المسيرة وفقاً لتطوّرٍ ما.

صفائية أو نقائية (purisme): مذهب في الجماليات (l'esthétique) يعيد الفنون إلى أشكالها البدائية، وهو في أدب النثر

حرص مفرط على صفاء اللغة والأسلوب، وفي فن العمارة مذهب انبثق عن الفن التكعيبي يلتمس البساطة الهندسية في البناء. وهو في التاريخ مدرسة تقتصر على ذكر الأحداث والوقائع وتُقصي من التأريخ لها أي تفكير أو تأمل فيها لاستنتاج عِبَر التاريخ أو دروسه التي توصف بالتاريخية.

صفحة بيضاء (table rase): أو اللوح الصقيل الذي لم يكتب فيه شيء. وهي عبارة استخدمها أرسطو تُفيد أن العقل قوة صرف شبيهة بلوح لم يُسجَّل فيه شيءٌ. استعاد أصحاب المذهب التجريبي (empirisme) هذه العبارة بالمعنى نفسه.

صيرورة (le devenir): من صار يصير أي مراحل ذلك التطور والمآل الذي ينتهي إليه.

عرضية (accidentalité): بمعناها العام هي كل ما يعرض أو يقع فجأة وعلى نحو غير متوقَّع، فيعطل مجرى الأمور الاعتيادية، وغالباً ما يكون عارِضاً سيئاً أو مصيبة تقع (واقعة أو حادثاً). أما بمعناها الفلسفي كما حدده أرسطو فالعارض هو ما يحدث لكائن أو ما يقع له وكان يمكن ألا يحدث، وذلك لأن هذا الحادث (أو العارض) لا يتصل بجوهر ذلك الكائن، بحيث أنه يبقى نفسه لو أن ما حدث له لم يحدث أو حدث على نحو مختلف. فأن يكون المرء ذا شعر أشقر أو أسود مثلاً فهذا شيء عارض لأن الإنسان يبقى في جوهره إنساناً سواء كان أشقر الشعر أم أسوده أم أصلع فهذا عنصر لا صلة له بجوهره الإنساني، أي بما يصنع إنسانيته، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك لو تعلق بالفكر لأن ملكة التفكير خصيصة من خصائص الإنسان التي يتألف منها جوهره بالذات، تعريفاً. ولذا يتم التمييز فلسفياً بين الجوهر والعرَض أو الحادث.

عشير (gens): المعنى القاموسي واللغوي لكلمة (gens) هو الناس (جماعة، قوم، شعب، أمة) لكنها بالمعنى النياسي تدلّ على نظام اجتماعي محدد ساد لدى الرومان والإغريق، وهو شكل من أشكال الحياة القبلية يتميز بالمشاعية وبسلطة الرجل على المرأة. وهو يُشبه شكل العشيرة المتفرعة عن القبيلة في النظام الاجتماعي العربي ويختلف عنه في آن؛ ولذا اعتمدنا ترجمة gens بـ **عشير** وهو مجموع عائلات تحمل اسماً واحداً مشتركاً (gentilice) ومتحدرة من صلب جدّ واحد عبر أبنائه من الرجال لا بناته من النساء، وتعيش في ظل رجل يجسد إرادة إلهية فيكون شيخ العشير وزعيمه وحاكمه.

غائية (téléologie): نظرية وعقيدة فلسفية ترى أن العالم يتجه نحو غاية نهائية أو هدف نهائي، وهي أيضاً تحديد غاية الوجود وغاية كل شيء في الوجود ودراسة هذه الغاية والبحث فيها.

غير مادي (immateriel): ومعناها الفلسفي كل ما هو ليس محلاً لجوهر ولا حالاً في جوهر آخر: أي أثيري، روحي، لاجسماني... إلخ.

فردانية (individualité): لابد من التمييز بين ثلاث عبارات علمية مشتقة بالفرنسية من (individu) وهي: (individualité) و(individualisme) و(individuation): إن الأولى تعني الجانب السيّء من الفردية فينطوي معناها على اللامبالاة بالغير ويكاد يوازي معنى الأنانية (égoïsme) التي هي في بعض جوانبها بغيضة مذمومة، لأنها عكس الغيرية (altruisme) المحمودة في كلتا الثقافتين العربية والفرنسية. أما الثانية فتعني الجانب الإيجابي من الفردية أي وعي الإنسان بذاته وباختلافه وبخصوصيته والحرصَ على أن يكون مستقلاً وحراً في سلوكه وتفكيره. أما الـ (individuation) فهي عملية التنشئة على الفردية الإيجابية، أو هي مسار تربوي يأتي من الخارج ومن

الداخل لتنشئة الفرد على الوعي بحريته واستقلاله بغية الوصول إلى مرحلة تكوين رأي فردي مستقلاً عن أي تأثير أو ضغط خارجيين.

مناقبية (éthique): جزء من الفلسفة التي تبحث في علم العادات أو الأخلاق. وهي أيضاً نظام أخلاقي مناقبي.

نياسة وصفية (الإثنوغرافيا) (ethnographie): هي مرحلة العمل الميداني في الدراسة النياسية (الإثنولوجية)، ومهمتها تجميع المعلومات وتدوين الملاحظات قبل البدء بتحليلها. ويمكن اختصار العلاقة بين النياسة التوصيفية والنياسة والإناسة (الإثنوغرافيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا) بأن الأولى هي مرحلة جمع المعطيات والمعلومات من خلال معاينة مجتمعات الجماعات البدائية (الإثنيات) ورصد أنماط معيشتها وفهم ثقافتها ولغتها، فهي أداة عمل الإثنولوجيا تتعامل معها تعامل علم الآثار (الأركيولوجيا) مع الأبحاث والحفريات الأركيولوجية، بغية صوغ تلك المعطيات والمعلومات في قالب نظري. وكلتا الإثنولوجيا والإثنوغرافيا التي تنضوي فيها، تنضويان في الإنثروبولوجيا التي غالباً ما يستخدمها الأنجلوسكسونيون بمعنى إثنولوجيا.

وضعية (positivisme): مذهب فلسفي جاء به أوغست كونت (Auguste Comte) يرى أنَّ الإنسان لا يمكن له أن يعرف حقائق الأشياء، وإنما يمكن له أن يعرف مظاهرها، أي على نحو ما تظهر عليه، وذلك عن طريق المعاينة والعلم.

ثبت المصطلحات

altérité	آخريّة
épistémologique	إبستيمولوجيا
les gentiles	أبناء العشير
ethnographiable	إثنوغرافيّ
ethnographie	إثنوغرافيا
ethnologie	إثنولوجيا
héritage gentilice	إرث العشير
historiciser	أرّخ
premiers temps	أزمنة أولى
manières de parenté	أساليب القرابة
continuisme	استمرارية
discursif	استنباطي
œuvres normatives	أعمال معيارية
territorialisation	أقلمة (تحديد النطاق الإقليمي)
acquisitif	اكتسابي

perfectibilité	اكتمالية
anthropologie	أنثروبولوجيا
dégénératrion	انحطاط
humanisme	إنسية
institutions gentilices	أنظمة/ مؤسسات عشيرية
barbarie	بربارية
barbare	بربري
histoire morale	تاريخ الأخلاق
histoire de l'histoire	تاريخ التأريخ
histoire universelle	تاريخ كوني
historicité	تاريخية
historicité sans histoire	تاريخية بلا تاريخ
monogénisme	تخلق من أصل واحد
synchronie	تزامن
diachronie	تسلسل زمني
vice de constitution	تشوّه خَلْقي
conceptuel	تصوري/ مفهومي
évolutionnisme	تطورية
fixisme	ثباتية
gentes	جماعات عشيرية
ensemble histoire	جملة التاريخ
sexualité	جنسانية

diégésis et non mimesis	حكاية وليس محاكاة
monogamie	زواج أحادي
narration	سرد
purisme	صفائية
caducée de Mercure	صولجان عطارد
famille punaluenne	عائلة بوناليونية
famille consanguine	عائلة الدم الواحد
famille monogame	عائلة الزواج الأحادي
famille sundyasmienne	عائلة الزواج من دون تساكُن
ethnologue	عالم الإثنولوجيا
accidentalité	عرضية
gens	عشير
gentilice	عشيري
superrationalisme	عقلانية رفيعة
relation diachronique	علاقة تعاقبية زمنياً
téléologie	علم الغايات
scientificité	علمية
téléologique	غائي
finalisme	غائية
calumet de paix	غليون السلام
phratrie	فخذ (قبيلة)
esprit	فكر

en gentes	في مجتمعات عشيرية
historifiable	قابل للتأريخ
antiquité plus reculée	ماضٍ سحيق
civitas	مجتمع سياسي
societas/ société gentilice	مجتمع عشيري
immatériel	مجرد
sens actif	معنى فعّال
normatif	معياري
avoir et être	ملكية ووجود
système gentilice	منظومة عشيريّة
sauvage	وحشي
sauvagerie	وحشية

المراجع

Books

Engels, Friedrich. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*. Paris: Editions sociales, 1954.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1946.

———. *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*. Trad. nouv., introd. et notes par Kostas Papaioannou. Paris: Union générale d'éditions, 1965.

Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: [s. n.], 1724.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

———. *Mythologiques - Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

———. *Mythologiques - Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1967.

———. *Mythologiques - L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.

———. *Mythologiques - L'origine des manières de table*.

Paris: Plon, 1968.

———. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

———. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

Malthus, Thomas Robert. *Essai sur le principe de population*. Paris: [s. n.], 1833.

Morgan, Lewis Henry. *La société archaïque*. Traduit de l'américain par Halie Jaouiche; présentation et introductions de Raoul

Makarius. Paris: Editions Anthropos, 1976.

De Pauw, Cornélius. *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. Berlin: [s. n.], 1774.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes* . [s. l.]: Ed. Pléïade, [s. d.].

Voltaire. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau. Paris: Garnier, 1963.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ق ـ

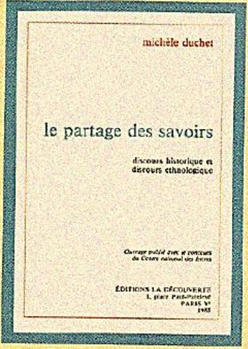
ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

تقاسم المعارف

الخطاب التاريخي والخطاب النياسي


michèle duchet

le partage des savoirs

discours historique et
discours ethnologique

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national des lettres

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
1, place Paul-Painlevé
PARIS Ve
1985

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

تركّز ميشال دوشيه في هذا الكتاب على مشروعها الفكري القائم على رصد الفلسفات التاريخية التي تحكُمُ أعمالَ مفكرين يقع إنتاجهم الفكري في مناطق التماس بين التاريخ والأنثروبولوجيا (فولتير، هيغل، مورغان، لفي ستراوس).

هذا المشروع له جذوره في كتاب للمؤلفة صدر سنة 1971 حول «الأنثروبولوجيا والتاريخ في عصر الأنوار» كانت قد طرحت فيه سؤالاً كبيراً: كيف نشأت الأيديولوجيا الاستعمارية المعاصرة من داخل فلسفة الأنوار بالذات؟ إنه سؤال مثير للاهتمام، انفتح على أسئلة وقضايا كثيرة يحاول هذا الكتاب الإجابة عنها.

- **ميشال دوشيه (1925 ـ 2001)**: باحثة فرنسية درّست في دار المعلمين العليا بباريس التي تخرجت منها وفي السوربون وفي جامعة وهران. من كتبها: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1995), *Essais d'anthropologie: Espaces, langues, histoire* (2005).

- **حسين جواد قبيسي**: كاتب ومترجم.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1884-3